Theologisch-praktische Quartalschrift
1918.
71. Jahrgang. — III. Heft. —

Apostelbilder.

Von P. Aug. Rösler C. Ss. R. in Mautern (Steiermark).

3. Die Brüder des Herrn.

In allen vier Apostelverzeichnissen der neutestamentlichen Schriften eröffnet Jakobus, des Alphäus Sohn, die letzte Viererreihe, wie Petrus an der Spitze der ersten steht, und Philippus als Führer der zweiten erscheint. Neben Petrus und Johannes gehört dieser Jakobus „der Kleine" (Mk. 15, 40) nach dem Ausdruck des Weltapostels zu den „Säulen" der apostolischen Erstlingskirche in Jerusalem (Gal. 2, 9.). Auf dem Apostelkonzil (Apg. 15) führt demgemäß sein vermittelnder Vorschlag das wichtige Friedenswerk zwischen Juden- und Heidenchristen zur Vollendung. Am meisten aber zeichnet ihn der Beiname: „Bruder des Herrn" aus, womit er als allbekannt von Paulus (Gal. 1, 19) genannt wird.

Die „heillose Verwirrung über die neutestamentlichen Jakobe",[1]) die mehr den Exegeten als dem heiligen Texte selbst ihre Entstehung verdankte, hat, dank der vorzüglichen Arbeiten der letzten Zeit, ein Ende gefunden.[2]) Die Versuche mancher Schrifterklärer, den „Bruder des Herrn" und den Verfasser des Jakobusbriefes für eine von dem apostolischen Alphaiden verschiedene Persönlichkeit zu erklären, sind als gescheitert anzusehen. Den Vorzug, Bruder des Herrn im Sinne der Blutsverwandtschaft zu sein, teilt aber Jakobus mit den beiden Aposteln, die ihm unmittelbar im Apostelverzeichnisse folgen. Von Judas Thaddäus ist dies zweifellos, da er sich selbst „Bruder des Jakobus" (Jud. 1) nennt, und frühzeitig nach seinem hervorragenden

[1]) Vgl. Trenkle, Der Brief des heiligen Jakobus. Freiburg 1894. S. 1.
[2]) Vgl. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser. Freiburg 1905. Eine klare, gutbegründete Darlegung der Sache bietet der Artikel „Brethren of the Lord" in The Catholic Encyclopedia. Vol. II. 767.

Bruder „Judas Jakobi" (Lk. 6, 16; Apg. 1, 13) benannt wurde. Daß auch dem Apostel Simon diese Ehre zukommt, ist mindestens höchst wahrscheinlich, da die Namen der als „Brüder des Herrn" bezeichneten Vettern Jesu, Jakob, Simon und Judas (Mt. 13, 55; Mk. 6, 3) auch in den Apostelverzeichnissen stets miteinander verbunden und bei Markus (3, 18; 6, 3) in derselben Reihenfolge erscheinen. „Ein Spiel des Zufalles ist dies nicht. Die einfachste Erklärung hiefür ist, daß die drei Verwandten Jesu und die drei Apostel auch die gleichen Personen sind."[1])

Bis in die Gegenwart hat der häretische Fanatismus nicht aufgehört, taktlos und im Widerspruch mit der Wissenschaft den Irrtum der Ebioniten, wonach „die Brüder des Herrn" leibliche, vollbürtige Geschwister Jesu sein sollen, zu wiederholen. Die Vertreter dieser, von der Kirche ausdrücklich verworfenen und empörenden Meinung haben sämtlich damit nicht mehr Glück gehabt als Helvidius, und die entrüstete Widerlegung dieses oberflächlichen, voreingenommenen Widersachers der jungfräulichen Gottesmutter seitens des heiligen Hieronymus trifft in ganzer Schärfe auch jeden heutigen Gesinnungsgenossen desselben. Die Söhne des Alphäus und der Maria, der „Schwester" oder Schwägerin der Gottesmutter, können unmöglich irgendwie leibliche Brüder des Herrn im strengen Sinne sein. Nach jüdischem Sprachgebrauch stehen sie zum Herrn im Verhältnis von Geschwisterkindern.[2])

Es ist wohl selbstverständlich, daß der Herr sich bei der Wahl dieser seiner „Brüder" zum Apostolate nicht durch Fleisch und Blut bestimmen ließ. Wenn etwas die ganze biblische Offenbarung charakterisiert, so ist es die Zurückstellung der natürlichen Blutsverwandtschaft hinter die Gnade und das Leben aus dem Geiste. Das Pochen der Juden auf die Abstammung von Abraham weist der Herr daher nachdrücklich also zurück: „Ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Söhne erwecken." (Lk. 3, 8.) Paulus aber faßt demgemäß den Geist des Christentums in den einen Satz zusammen: „In Christus Jesus gilt weder die Beschneidung etwas noch die Vorhaut, sondern eine neue Schöpfung" (Gal. 6, 15).

---

[1]) Trenkle a. a. O. 6. The Catholic Encyclopedia. a. a. O. — [2]) Vgl. Pölzl-Innitzer, Kommentar zum Evangelium des heiligen Markus 2. Graz und Wien 1916. S. 148. Ausführlich erörtert die scheinbaren Gegengründe u. a. Durand, L'enfance de Jésus Christ. Paris 1908, p. 218 f. Vgl. Alfons Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. Münster 1916. S. 55.

Nicht unwahrscheinlich ist es demnach, daß „die Brüder des Herrn" im Apostelverzeichnis gerade wegen ihrer Verwandtschaft in die letzte Reihe gestellt sind. Der Stifter des überirdischen Gottesreiches aus dem Geiste wollte damit wohl auch den nepotistischen Bestrebungen nicht bloß auf dem päpstlichen Stuhle, sondern auch im Pfarrhofe für alle Zukunft eine Mahnung und Warnung geben. Eine beachtenswerte Stütze erhält diese Annahme durch die scheinbare Zurückstellung, die Jesus „seiner Mutter und seinen Brüdern" zuteil werden ließ, als sie ihn während seiner Lehrtätigkeit aufsuchten. „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" fragt er und gibt mit einem Blicke auf seine Zuhörer um ihn her selbst die Antwort: „Siehe da meine Mutter und meine Brüder! Jeder, der den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter."[1]) Selbstverständlich hat der Herr mit dieser strengen Belehrung seiner Zuhörer über die unbedingte Notwendigkeit der geistigen und sittlichen Verwandtschaft mit ihm dieselbe seiner Mutter und seinen Brüdern nicht absprechen wollen. Nur eine vorurteilsvolle, oberflächliche Schriftbetrachtung kann aus diesem Worte des Herrn im Widerspruch mit den sonstigen Schriftzeugnissen einen Grund gegen die Verehrung der „Gebenedeiten unter den Weibern" ableiten wollen.[2]) Verleiht die leibliche Verwandtschaft mit dem Herrn allein keine Anwartschaft auf das messianische Heil, so kann sie doch vernünftigerweise ebensowenig als ein Hindernis für die Geistesgemeinschaft angesehen werden. Im Gegenteil wird sie im Vereine mit der Bereitwilligkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens, wie die demütige Magd des Herrn sie als ihr Lebensgesetz aussprach (Lk. 1, 38), die Verwandtschaft mit Jesus erhöhen. Der Herr war gekommen, die Menschheit zu einem übernatürlichen Bruderbunde zu vereinen; er konnte und wollte daher die Abschattung dieser Gemeinschaft in der natürlichen Verwandtschaft an sich nicht verachten, sondern durch die Gnade erhöhen und verklären. So erhält die Gruppe der Brüder des Herrn im Apostelkollegium eine besondere Bedeutung und einen vorbildlichen Hinweis auf die vertrauliche Beziehung zumal jedes priesterlichen apostolischen Mannes zu seinem Herrn und Meister.

In der schon erwähnten vorzüglichen Erklärung des Jakobusbriefes von Franz Trenkle ist diese geistige Verklärung der natür-

[1]) Mt. 12, 46 f. Mk. 3, 31 f. Lk. 8, 19 f. — [2]) Vgl. Bartmann, Christus, ein Gegner des Marienkultus? Jesus und seine Mutter in den heiligen Evangelien. Freiburg 1909. S. 95 f.

lichen Verwandtschaft zwischen der heiligen Familie und den Alphaiden besonders gut hervorgehoben. „Die beiden Familien standen sich nahe vor allem durch die Verwandtschaft des Geistes. Sie hofften gemeinsam auf das den Vätern längst verheißene, durch die Propheten stets genauer beschriebene Heil und dienten in stiller Verborgenheit, arm vor dieser Welt, unwandelbar treu dem Herrn. Sicherlich sind auch die Kinder beider Familien in innigem, traulichem Verkehr miteinander aufgewachsen. Man darf annehmen, daß insbesondere Jakobus, der erste unter seinen Brüdern und der Verfasser der ‚Bergpredigt unter den neutestamentlichen Episteln' in seiner Jugend schon von seinem erhabenen Herrn und Meister vieles gehört, gesehen, gelernt, von seinen Tugenden und Vollkommenheiten wohl manches angenommen hat. Vielleicht ist er in einigen Zügen dem göttlichen Verwandten unter allen Jüngern am ähnlichsten geworden."[1])

Eine solche brüderliche Vertraulichkeit zum Zwecke der möglichsten Verähnlichung mit dem Meister hat Jesus selbst bei allen Aposteln angestrebt; indem er ihnen verbietet, nach Art der jüdischen Schriftgelehrten mit dem Rabbititel zu prahlen, schärft er ihnen ein: „Einer ist euer Lehrer; ihr alle aber seid Brüder." Diese Brüderlichkeit hat aber übernatürlichen Ursprung, weshalb der Herr sofort hinzusetzt: „Auch einen Vater nennt euch nicht auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist." (Mt. 23, 8. 9.) Jesus denkt nicht daran, hiemit die natürliche Beziehung der Kinder zu den Eltern aufzuheben; sie soll jedoch hinter der übernatürlichen Lebensauffassung zurücktreten. Nach der Auferstehung aber im Begriffe, das Erziehungswerk an den Aposteln zu vollenden, erklärt er sich selbst als den Bruder derselben. „Gehe hin", trägt er der glückseligen Maria Magdalena auf, „zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott." (Joh. 20, 17.) Die Verähnlichung mit Christus, „damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei", erklärt demgemäß der Weltapostel (Röm. 8, 29) als die erhabene Lebensaufgabe jedes Christen. Diese Umwandlung des Menschen in Brüder und Schwestern Christi ist das besondere Ziel der apostolischen Tätigkeit. Daher müssen die Apostel zuerst selbst im hervorragenden Grade im Verhältnis der Brüderlichkeit zu Christus stehen und folgerichtig

[1]) A. a. O. Die Ergänzung des Zitates ist unwesentlich.

auch untereinander eine wahre, Fleisch und Blut weit übersteigende Bruderliebe an den Tag legen. Die Apostelgeschichte wie die Briefe der Apostel bezeugen, wie treu die Zwölfboten als „Brüder des Herrn" diese Aufgabe erfüllt haben. Brüder nennen sie sich nicht bloß selbst, sondern auf ihre Predigt hin wird der Brudername das Zeichen der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche. Wenn die Heidenwelt staunend auf die ersten Christen mit dem Worte hinwies: „Seht, wie sie einander lieben!", so war dies nur die Offenbarung der christlichen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die infolge der Predigt und der Taufe der Apostel im Auftrage des Herrn die Herzen erneuert hatte. Unschwer läßt sich nun dartun, daß gerade Jakobus der „Bruder des Herrn" in seinem Briefe uns die magna charta fraternitatis christianae oder des christlichen Sozialismus dank seiner besonderen Geistesverwandtschaft mit dem Heiland hinterlassen hat, wenn er sich auch wesentlich von den übrigen Aposteln hierin nicht unterscheidet.[1]) Der kleine Brief seines Bruders Thaddäus läßt denselben Geist erkennen. Aus ihnen kann der katholische Priester vornehmlich lernen, ein „Bruder des Herrn" zu werden. In der Gegenwart, da das antichristliche Zerrbild der umsturzsüchtigen Liberté, égalité, fraternité täglich heftiger mit der aufbauenden himmlischen Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit in den Kampf um Sein oder Nichtsein gerät, ist der Blick des Priesters auf das Idealbild der Brüder des Herrn besonders zeitgemäß. Die Aufgabe des katholischen Priestertums ist es ja, die von den Aposteln begonnene Umgestaltung der Menschheit zum christlichen Bruderbunde zu erhalten und weiterzuführen.

Kaum ein anderer Apostel gebraucht die Anrede „Brüder" und die Bezeichnung der Christen mit dem Brudernamen so oft als Jakobus. In den fünf Kapiteln seines Briefes begegnet uns das Wort neunzehnmal. Gegen Ende häuft er es so, daß wir in dem kurzen Abschnitt 5, 7—12 fünfmal nachdrücklich „Brüder!" lesen. Der Bruder des Herrn, der das ganze sittlich-tätige Leben des Christen in dem „königlichen Gesetze" der Nächstenliebe (2, 8) gipfeln läßt, war eben ganz durchdrungen von dem Worte seines göttlichen Meisters: „Was ihr einem aus diesen meinen Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan." (Mt. 25, 40.) Diese innigste

[1]) Fraternitatem diligite heißt es I Petr. 2, 17 in klassischer Kürze. Ebenda 5, 9 bezeichnet der Apostelfürst die Christen als „die Brüderschaft in der Welt".

Lebensgemeinschaft Christi mit den Gläubigen fühlt Jakobus im Herzen so lebendig nach, weil in seinen Augen nur das übernatürliche, aus der Taufe stammende Leben Wert besitzt. Das Sakrament der Wiedergeburt ist die reine Quelle, aus der er sein eigenes Glück und das klare Wasser seiner christlichen Lebensvorschriften herleitet. Wie Jesus, sein göttlicher Bruder, nicht müde wird, vom Vater zu reden, aus dem alle übernatürliche Brüderlichkeit herstammt, so schaut Jakobus auf „den Vater der Lichter, ohne Schatten und Veränderung, von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk herabsteigt". (1, 16.)[1]) Die beste und vollkommenste Gabe aber ist das neue Leben, das der Christ aus reiner Gnade in der Taufe erhält. „Weil er gewollt", fährt daher Jakobus fort, „hat er durch das Wort der Wahrheit uns gezeugt, auf daß wir seien gewissermaßen Erstlinge seiner Geschöpfe."

Von den ersten Lesern des Briefes gilt dieses Wort wohl zunächst im zeitgeschichtlichen Sinne. Als Erstlinge waren sie zumal aus der Beschneidung zum messianischen Heile der Kinder Gottes gelangt. „Wie Christus, der Herr, nach ausdrücklicher Versicherung zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel allein zunächst und unmittelbar sich gesendet sah, so war sein Vetter Jakobus ausschließlich unter Gläubigen der Beschneidung Gottesknecht. Derselbe übernahm unter den Gebieten apostolischer Wirksamkeit dasjenige, welches der Weltheiland selbst in persönlicher Arbeit, unter Tränen und Schweiß bebaut hatte. Jakobus wurde Oberhaupt, geistlicher Führer, Seelenhirte der Judenchristen, insonderheit im Heiligen Land."[2]) Ohne Zweifel bringt Jakobus damit aber jedem Christen aller Zeiten den unschätzbaren Ehrenvorzug „Kinder Gottes zu sein und zu heißen"[3]) zum Bewußtsein. Aus der übernatürlichen Gotteskindschaft fließt die christliche Brüderlichkeit. Der Apostel erblickt in jedem Christen etwas Göttliches. Daher die Hochachtung, die Liebe, aber auch die Strenge in seinen Ermahnungen. Der aus Gott Geborene muß gotteswürdig handeln, sprechen und denken. Wie Paulus, von derselben Wahrheit begeistert, die hohe Forderung stellt: „Werdet Gottes Nachahmer als seine vielgeliebten Kinder" (Epheſ. 5, 1), so erinnert Jakobus seine Leser an ihren idealen Zustand: „Nachdem ihr abgelegt (in der Taufe) allen Schmutz und Ueberfluß der Bosheit, nehmet in Sanftmut

[1]) Denselben Gedanken in der gleichen Einkleidung enthält das Wort des heiligen Johannes (I. Br. 1, 5) „Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae." — [2]) Trenkle a. a. O. S. 11. — [3]) I. Joh. 3, 1.

das eingepflanzte Wort auf, das eure Seelen retten kann. Werdet aber Täter des Wortes und nicht Hörer, die sich selber täuschen." (1, 21. 22.) Lebendiges, tätiges Christentum muß aus der göttlichen Wahrheit im Herzen des Christen wie aus einem fruchtbringenden Samenkorn sich entwickeln.

Indem Jakobus vor allem hierauf dringt und den toten abstrakten Buchstabenglauben in den bekannten scharfen Worten (2, 14—26) brandmarkt, tritt er auch in der Form der Rede recht eigentlich als „Bruder des Herrn" auf. Die volkstümliche, bilderreiche Sprache des Heilandes in der Bergpredigt, die eindringliche Spruchform desselben klingt aus keinem anderen kanonischen Briefe so wieder, wie aus dem unseres Jakobus. Am nächsten kommt ihm Thaddäus. Packende Bilder, kraftvolle Schärfe, enger Anschluß an das Alte Testament, glühender Eifer für die Reinheit des christlichen Lebens begegnet uns auch hier. Damit zeigen die Brüder des Herrn jedem katholischen Prediger den Weg zur Quelle wahrer Volkstümlichkeit und apostolischer Kraft; sie ist im Herzen des Heilandes selbst zu finden. Kindliches Vertrauen auf den Vater der Lichter, völlig übernatürliches Denken, gänzliche, opferfreudige Hingabe an Christus, endlich die Annahme seiner Losung: „Mich erbarmt das Volk!" (Mk. 8, 2) für das gesamte priesterliche Wirken: das führt auch heute noch zur besonderen Geistesverwandtschaft mit dem Herrn. Erwähnen wir noch die besondere Geistesverwandtschaft, die Jakobus als der große Beter unter den Aposteln mit dem allzeit betenden göttlichen Meister besaß, so haben wir den Geist der Brüderlichkeit mit Christus ziemlich vollständig gekennzeichnet. Mögen die apostolischen Prediger der verschiedenen Zeiten und Völker individuell noch so verschieden sein, dem Inhalte wie der Form ihrer Rede nach kommt dieser Charakter des Herrenbruders doch stets zum Ausdruck. Beispielsweise sei der gewaltige „Bekehrer" aus der Gesellschaft Jesu, P. Mac Carthy (1769—1833) erwähnt, der als geborener Irländer einer der größten Apostel Frankreichs geworden ist. In seiner herrlichen Fastenpredigt über „die christliche Wohltätigkeit verglichen mit der philosophischen Wohltätigkeit" zu Paris 1819 hören wir ihn so recht wie einen „Bruder des Herrn" folgenden Appell an die christliche Liebe richten: „Tritt nun du hervor, o christliche Liebe! Komm und lehre die Menschen, daß sie alle Brüder sind; komm und wirf die Schranken

nieder, die eine Nation von der anderen, eine Klasse der Gesellschaft von der anderen, ein Kind Gottes von dem anderen Kinde eines gemeinschaftlichen Vaters scheiden. Komm und tilge die Rachgierde und die Feindschaft, reiße aus den Herzen den alten Sauerteig des Grolles und der Eifersucht, zähme den Zorn, lege der Habsucht einen Zaum an, weise die Selbstsucht und den Eigennutz in die ihr gebührenden Schranken, erweitere die Seelen, mache aus dem ganzen menschlichen Geschlechte einen einzigen Körper, von dem jeder der Menschen ein Glied, von dem ein menschgewordener Gott das Haupt ist. Die Zeit ist gekommen; die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes ist in unserem Fleische erschienen. Welche Veränderung tritt ein! Neue Bande vereinen die Herzen; die Gesetze werden gereinigt; die häuslichen und die öffentlichen Sitten werden gemildert. . . . Die christlich gewordenen Nationen hören auf, sich gegenseitig als einander fremde, in ihrem Ursprung verschiedene und feindlichen Gottheiten angehörige Rassen zu betrachten. Sie betrachten sich als die verschiedenen Zweige eines und derselben Familie, wie die Nachkommen eines und desselben Vaters, als das Werk eines und desselben Schöpfers, dessen Vorsehung sie beschützt und dessen höchstes Gesetz sie alle regiert. Auf diesem Grunde erhebt sich das bis dorthin ungekannte Völkerrecht, stellt nach den Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit die Verhältnisse der Völker zu den Völkern, der Herrscher zu den Herrschern fest, regelt ihre gegenseitigen Ansprüche und endigt ihre Streitigkeiten. Das schreckliche Kriegsrecht nimmt einen Charakter der Mäßigung, der Gleichheit, ja selbst der Milde an. . . .

Das ist die Sprache aller Apostel. Was sie tun, übertrifft noch das, was sie sagen und nach ihrem Beispiele treten Tausende von apostolisch gesinnten Menschen in ihre Fußstapfen; entfernen sich von ihrem Herde und von ihrem Vaterlande; gehen hinaus an die äußersten Grenzen der Welt zu unbekannten und wilden Völkerschaften, um ihnen mit der Bildung die Kenntnis der Sitten und das Licht des Evangeliums zu bringen. . . . Die Religion also ist es, welche die wahren Weltbürger geschaffen hat und nicht eine falsche Philosophie, die, indem sie vorgebliche Bürger der Welt bildete, ihre Schüler nur gelehrt hat, keine Bürger ihres Vaterlandes zu sein."[1])

[1]) Predigten von P. Nikolaus Tuite de Mac Carthy. Deutsche Uebersetzung. Weissenburg 1840. I. 520 f

Die angeführten Worte sind nur eine Erweiterung des apostolischen Jakobusbriefes. Der Prediger hatte das antichristliche Zerrbild der Brüderlichkeit im Anschluß an die Verkündigung der Menschenrechte in Frankreich miterlebt. Daher konnte er die christliche Brüderlichkeit mit solcher Ueberzeugungskraft nach den Stürmen der Revolution den Parisern verkünden. Werden wir unter den Nachwehen des schrecklichen Weltkrieges nicht ebenso die christliche Brüderlichkeit zu predigen haben, nachdem eine unchristliche, kulturstolze Schulweisheit Europa in ein Schlachtfeld voll von Blut und Ruinen verwandelt hat? Können wir hiezu bessere Worte finden als P. Mac Carthy im Anschluß an den apostolischen Bruder des Herrn? Mehr noch; als überzeugte katholische Priester müssen wir mit solchen Worten der tiefverwundeten kranken Menschheit Heilung zu bringen suchen. Kein katholischer Priester, der die Not der Zeit versteht, wird die sozialen Wohlfahrtseinrichtungen und Organisationen gering einschätzen; vielmehr ist er von ihrer unbedingten Notwendigkeit durchdrungen. Gleichwohl wird er sagen müssen, daß von ihnen allein ohne den Geist der christlichen Brüderlichkeit im Volke und in den Völkern das Heil nicht zu erhoffen ist. Ein Christentum, das im katholischen Jakobusbrief nur eine „stroherne Epistel" sieht, ist unfähig, der unter die Räuber gefallenen Gesellschaft Samariterdienste zu leisten. Humanitäre, interkonfessionelle Staatseinrichtungen sind dem sittlichen und leiblichen Elende der Völker ebensowenig gewachsen. Aussicht auf Erfolg bietet hier nur der Geist des katholischen Christentums, der durch apostolische Brüder des Herrn die Menschen lehrt, sich in vollem Ernste als Brüder in Christus anzusehen.

Zu diesem vollen Ernste gehört die christliche Gleichheit, die Jakobus, der Bruder des Herrn, so anschaulich predigt und so streng fordert. „Meine Brüder!" beginnt er seine Warnung vor weltlicher, kurzsichtiger Unterscheidung der Menschen (2, 1—13), „nicht nach dem Ansehen der Person sollt ihr den Glauben an unseren Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus einrichten! Denn gesetzt, in eure Versammlung sei ein Mann mit goldenem Fingerring in prächtigem Gewande gekommen, hineingekommen wäre aber auch ein Armer in schmutzigem Kleid: ihr sähet jedoch auf den Träger des prächtigen Gewandes und sagtet: Du, setze dich hier schön! und dem Armen sagtet ihr: Du, stehe dort oder setze dich unten an meinen

Fußschemel, fällt ihr da nicht ein Urteil bei euch selbst und seid zu Richtern voll ungerechter Gedanken geworden? Höret, meine vielgeliebten Brüder, hat nicht Gott die Armen auserwählt in dieser Welt zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches, welches Gott denen verheißen hat, die ihn lieben. Ihr aber habt den Armen vermehrt."

Vielleicht haben Stellen, wie die eben angeführte, den Jakobusbrief frühzeitig in den gottesdienstlichen Versammlungen unbeliebt gemacht. Eine solche ideale Anschauung der Armut, die der Seraph von Assisi im 13. Jahrhundert wieder erwecken mußte, ist wohl schon manchem Christen der Urkirche als Uebertreibung vorgekommen. Dem einen oder anderen Christen in glänzendem Gewande dürften solche schneidende Worte weh getan haben. Sollten derartige Halbchristen, auch wenn sie nicht gerade „Schandflecken bei den Liebesmahlen" darstellten oder „fleischliche Menschen ohne Geist" nach der Schilderung des heiligen Thaddäus (12, 19) waren, nicht manchmal ihren Einfluß gegen die Vorlesung dieses Briefes geltend gemacht haben? So würde sich der Zweifel an der Echtheit des Briefes in einzelnen Kirchen des Altertums erklären. Dem sei, wie immer; sicher ist, daß eine solche Bevorzugung der Armen ganz und gar den Geist Christi atmet und Jakobus recht eigentlich zum „Bruder des Herrn" stempelt, daß sie aber auch in der Kirche unter den Christen allzuleicht in Vergessenheit kommt. Wären die regeltreuen Klöster nicht, so würde dieses Ideal wohl allzu selten als offenbare Tatsache zu finden sein. Schon deshalb wird ein klösterloses Land gewöhnlich nur ein mangelhaftes Christentum aufweisen können. Haben doch nach der jahrtausendlangen Erfahrung der Geschichte die Klöster selbst ernste und strenge Wachsamkeit aufzuwenden, um diesem Ideal nicht untreu zu werden. Immer wieder offenbart sich die lebenerhaltende Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche in der Gründung zeitgemäßer klösterlicher Organisationen und kirchlicher Bruderschaften. Es gehört wahrlich der scharfe, durchdringende Blick des Herrn dazu, um die glänzenden Scheingüter der Welt so gänzlich zu verachten und nur die wahren, bleibenden Schätze zu erstreben; an dem Menschen nur auf das zu sehen, was er ist, und zu übersehen, was er hat. Nur brüderliche Geistesverwandtschaft mit dem Herrn wird dann die unsterbliche erlöste Seele des armen, ungebildeten Christen gleich hochschätzen, wie die des vornehmen Reichen, das

Bettlerkind nicht verachten vor dem Fürstenkind, ja, nach Jesu Beispiel die Armen aufsuchen und von den Reichen sich suchen lassen. In diesem Brudergeiste des Herrn tritt Jakobus als Anwalt der Armen mit dem Worte auf: „Ein reiner unbefleckter Gottesdienst vor Gott und dem Vater ist dieser: Witwen und Waisen zu besuchen in ihrer Trübsal und sich unbefleckt bewahren vor dieser Welt." (1, 27.)

Wenn der katholische Klerus im allgemeinen wegen seines sozialen günstigen Einflusses auf das Volk in Ansehen steht, so kommt es daher, daß er sich „der kleinen Leute" gern annimmt. Im echten Jakobusgeiste hat der priesterliche Freund des Volkes Alban Stolz aber auch in seinen Kalendern für Zeit und Ewigkeit als abschreckendes Zerrbild des Priesters den Herrn Pfarrer am Herrentisch des Wirtshauses mit den liberalen Größen des Ortes darstellen lassen. Ein luxusfroher, genußsüchtiger Klerus, der sich vom Volke und seiner Not trennt und damit die christliche Gleichheit verkennt, wird zum Gespött der Welt, zum Aergernis seiner Gemeinde und zum Wegbereiter der sozialdemokratischen Gleichmacherei. Der Ruf der Heiligkeit und der Beiname des „Gerechten", den der Bruder des Herrn sich unter seinem Volke sogar seitens der ungläubigen Juden erwarb, erwuchs ihm aus seinem echt christlichen Sozialismus. Erhaben über das Ansehen der Person wurde er so zum „Oblias",[1]) zur Schutzmauer des Volkes und der Gerechtigkeit.

Steht nach dem Gesagten Jakobus als Idealbild der apostolischen Brüderlichkeit und Gleichheit vor uns, so fehlte ihm auch der Charakterzug des christlichen Freiheitshelden nicht. Er hat den Lesern seines Briefes den Höhepunkt der christlichen Vollkommenheit in dem einzig schönen und wahren Worte von „dem vollkommenen Gesetze der Freiheit" (1, 25; 2, 12) vor Augen gestellt. „Wer hinein geschaut hat in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei verharrt, nicht als vergeßlicher Hörer, sondern als Vollbringer des Werkes, der wird selig sein in seinem Tun." Die ganze Lehre des Weltapostels von der christlichen Freiheit hat der Bruder des Herrn in diesem klassischen Satze zusammengefaßt. Aus Gott geboren und durch die Taufe „der göttlichen Natur teilhaft geworden" erfreut sich der Christ auch der göttlichen Freiherrlichkeit. Gott kennt keinen Zwang, sein freier Wille ist sein Gesetz. So empfängt der Christ mit der Gotteskindschaft die Kraft, den

[1]) Euseb. II. e. III. 11.

göttlichen Willen ganz und gar zu dem seinigen zu machen und in kindlich freudigem Gehorsam den Zwang des Gesetzes nicht mehr zu fühlen. Dem vollkommenen Christen ist die Erfüllung der Gebote Gottes zweite Natur und Lebensbedürfnis. Das Gesetz steht nicht vor und außer ihm mit dem strengen: „Du mußt", sondern es wohnt lebendig in seinem Herzen und drängt von innen heraus zur Erfüllung. Insbesondere wird dadurch der Geist von der Knechtschaft und Tyrannei der sinnlichen Begierden befreit. Anstatt ihn übermächtig zu beherrschen, beherrscht er sie als Gotteskind mit himmlischem Adel. Der Gegensatz zwischen Gesetz und Freiheit ist aufgehoben in der freiwilligen freudigen Erfüllung des Gesetzes. Der innere Kampf zwischen dem Gesetze Gottes in dem inneren Menschen und dem Gesetze der Sünde in den Gliedern (Röm. 7, 23) hat dem Frieden Christi Platz gemacht. In freiheitlicher Unabhängigkeit von den äußeren Lebensverhältnissen geht der Christ dem Friedensfürsten Christus ähnlich und nachfolgend friedlich und friedebringend durchs Leben.

Das war Jakobus, der Bruder des Herrn, mit seinen apostolischen Geschwistern. Seine strenge Aszese, die freiwillig weit über die Gebote der christlichen Mäßigkeit hinausging,[1]) war der Ausdruck dieser Geistesfreiheit. Der innere tiefe Friede befähigte ihn naturgemäß zum hervorragenden Friedensstifter in der Mitte der Apostel und seiner bischöflichen Kirche. Unwillkürlich wird man von der Betrachtung seines Bildes fortgeführt zu dem berühmten Friedensstifter in der Schweiz Nikolaus von der Flüe, der auch in der Aszese dem Bruder des Herrn verwandt ist. Daß ein „Reformator", der die empörende Schrift „De servo arbitrio" verfaßt, von diesem vollkommenen Gesetze der Freiheit keine Ahnung haben und daher auch den Wert des Jakobusbriefes nicht fassen kann, ist selbstverständlich. Umsomehr darf sich jeder Freund der Wahrheit und der Freiheit freuen, wenn auch Protestanten sich durch lutherische Vorurteile nicht an der richtigen Einschätzung dieses apostolischen Zeugnisses von der Erhabenheit des Christentums hindern lassen. „Der Mann", schrieb Professor Beyschlag 1884, „welcher diesen Brief mit dem Herzblute seines inneren Lebens aus der fühlbaren Energie seines Charakters geschrieben, steht als christliche Persönlichkeit Paulus ebenbürtig zur Seite und läßt uns erkennen, wie sehr er neben einem

[1]) Nach dem Berichte des Hegesippus bei Euseb. a. a. O.

Petrus und Johannes das Ansehen eines Pfeilers der Urkirche verdiente."[1])

Granitene Säulen und starke Pfeiler braucht die Kirche und die Gesellschaft heute nicht minder wie damals. Ja, der Wunsch regt sich in der gegenwärtigen Not leicht, der Papst möge Männer als Stützen der Kirche erblicken, wie Innozenz III. einst den armen Franz von Assisi als den Träger der Lateranbasilika schaute. Mit dem Beruf zum Priestertum erhält nun jeder auch die Aufgabe, sich zu einer Säule des Glaubens und zu einem Pfeiler des christlichen Lebens auszubilden. In einer Zeit, die Freiheit mit gesetzloser Willkür verwechselt, die mit der unklaren Phrase von der freien Selbstbestimmung jede Autorität und gesetzliche Schranke untergräbt, hat der katholische Priester doppelt und dreifach die Pflicht, die apostolischen Brüder des Herrn als Herold der wahren Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nach Kräften nachzuahmen. Als solchem schwebt ihm dann beständig das Ideal der himmlischen Weisheit vor, das Jakobus als die Summe seines ganzen Briefes (3, 13—18) entworfen hat: Diese Sonne mit ihren siebenfarbigen Strahlen ist Christus selbst, der wahre Salomon. Eine Versammlung von Priestern aber, die sich zu Brüdern des Herrn auszubilden bemühen, wird zu einem Rat der Weisen, welcher der ratlosen Welt das Heil zu verkünden berufen ist.

Die Spendung der Sakramente im neuen Kirchenrecht.

Von Univ.-Professor P. Alb. Schmitt S. J., Innsbruck.

(Fortsetzung.)

Der größere Teil des dritten Buches (De Rebus) des kirchlichen Gesetzbuches befaßt sich mit den Sakramenten (can. 731—1143); voraus gehen einige Bestimmungen über den eine Geringschätzung dieser Dinge enthaltenden unwürdigen Handel, die Simonie (can. 727—730), während der Abschluß das wichtigste über die Sakramentalien (can. 1144—1153) bildet.

Die Gesetze über die Sakramente machen natürlich das Rituale nicht überflüssig, wenn sie auch manchmal wörtlich mit ihm übereinstimmen; ein Gesetzbuch kann eben nicht in die einzelnen Ausführungsbestimmungen eingehen, sondern gibt die obersten leitenden Grundsätze, während das Rituale seinem Zweck entsprechend, wenn es auch jedem Sakrament wieder die dogmatischen und kanonistischen

[1]) Vgl. Trenkle a. a. O. S. 55.

Grundsätze vorausschickt, doch dann mehr auf die einzelnen Zeremonien eingeht. Es sind also die Rubriken des Rituales in derselben Weise wie vorher zu befolgen, außer wenn das Gesetzbuch ausdrücklich eine Aenderung vorschreibt (can. 2).

Es wird gut sein, noch eine andere Bemerkung vorauszuschicken. Unser neues Gesetzbuch berücksichtigt die lateinischen Riten und verpflichtet an und für sich nur die Gläubigen dieser Kirchen (can. 1), aber gerade in der Spendung der Sakramente sind im Laufe der letzten Jahre manche Bestimmungen ergangen für Fälle, wo Spender und Empfänger verschiedenen Ritus sind. Diese Bestimmungen sind im neuen Gesetzbuch wiederholt und ergänzt; obgleich sie sich bei den einzelnen Sakramenten am entsprechenden Orte finden, wird es doch von Interesse sein, sie im Zusammenhange hier darzustellen.

Im allgemeinen soll jeder die Sakramente in seinem Ritus spenden und empfangen (can. 733, 2); ausgenommen sind nur die unten zu besprechenden Bestimmungen über die heilige Kommunion. Ausschlaggebend für den Ritus ist die Taufe; jeder gehört zu dem Ritus, mit dessen Zeremonien er vom zuständigen Pfarrer getauft wurde; wenn ein Kind unrechtmäßig, oder nur weil der Geistliche des betreffenden Ritus abwesend war, in einem anderen Ritus getauft wurde, so gehört es doch zu dem Ritus, in dem es rechtmäßigerweise hätte getauft werden sollen.

Eine Aenderung des Ritus oder eine Verleitung dazu ist von da an unerlaubt, kann auch durch langjährigen Empfang der heiligen Kommunion in einem anderen Ritus nicht ersessen werden; berechtigt wird eine Aenderung nur durch Erlaubnis vom Heiligen Stuhl oder für die Ehefrau durch die Ehe; beim Eingehen der Ehe oder auch während derselben kann die Frau den Ritus des Mannes annehmen, nach Lösung der Ehe kann sie wieder zum früheren zurückkehren (wenn nicht das Partikularrecht anderes bestimmt, can. 98). Die Eltern haben ihre Kinder in ihrem eigenen Ritus, wenn sie verschiedenen haben, im Ritus des Vaters, taufen zu lassen (can. 756).

Ein Unterschied zwischen dem Priester lateinischen und griechischen Ritus' wird bei der Firmung gemacht (can. 782, 4, 5). Der lateinische Priester, der zufolge eines Indultes die Firmung spenden kann, würde sie (ohne besondere ausdrückliche Erlaubnis) einem Angehörigen des griechischen Ritus nicht nur unerlaubt, sondern ungültig spenden; hingegen würde der Priester orientalischen Ritus, der die Befugnis hat, zugleich mit der Taufe (wie es in der griechischen Kirche Brauch ist) die Firmung zu spenden, nur unerlaubt, nicht ungültig handeln, wenn er sie Kindern des lateinischen Ritus spenden würde. Der Grund dieses Unterschiedes ist jedenfalls darin zu finden, daß die Priester der orientalischen Riten diese Vollmacht, weil sie dieselbe durch eine alte Gewohnheit haben, in weiterem Umfang besitzen, der ihnen nicht geschmälert werden soll während der lateinische

Priester sie nur durch eigene Apostolische Verleihung und deshalb nur für seine Untergebenen erhält.

Bezüglich der heiligen Messe bleiben die Gesetze, wie sie bisher galten, daß nämlich jeder Priester in Bezug auf den Gebrauch von ungesäuertem oder gesäuertem Brot an seinen Ritus sich halten muß, in welcher Kirche immer er zelebriert (can. 816).

Dasselbe gilt in Bezug auf die Spendung der heiligen Kommunion; nur ist hier zugunsten der Gläubigen, damit sie nicht durch Abwesenheit des Priesters ihres Ritus der Kommunion beraubt werden, eine Milderung zugelassen: in einem solchen Notfall darf auch der Orientale die in ungesäuertem Brote und der Lateiner die in gesäuertem Brote konsekrierten Spezies austeilen, doch muß jeder die Zeremonien seines Ritus beobachten (can. 851). Die Gläubigen jedoch haben die Freiheit, auch andachtshalber die heilige Kommunion in jedem katholischen Ritus zu empfangen; für die Osterkommunion wird der Rat erteilt, sie im eigenen Ritus zu empfangen; geboten ist dies nur beim Viatikum und auch da der Notfall ausgenommen (can. 866).

Die Beichte kann jeder Gläubige bei jedem bevollmächtigten Priester jedes Ritus ablegen (can. 905).

Die Weihe jedoch kann ein lateinischer Bischof erlaubterweise nur mit apostolischer Erlaubnis einem Angehörigen des griechischen Ritus geben, auch wenn er sein Untertan wäre (can. 955, 2). Wenn aber ein Kleriker, der schon im orientalischen Ritus einige Weihen empfangen hat, jetzt mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles höhere Weihen im lateinischen Ritus empfangen will, dann müssen zuerst die Weihen, die nach dem lateinischen Ritus vorausgehen müssen, die aber der andere Ritus nicht enthält, nachgeholt werden (can. 1004).

Was die Ehe betrifft, so müssen Angehörige orientalischer Riten, wenn sie mit Lateinern eine Ehe eingehen, sich an die für die Lateiner im Dekret „Ne temere" vorgeschriebene Form halten.

Ueber die Sakramente im allgemeinen sind nur sechs Kanones vorausgeschickt; sie verlangen: 1. Höchste Sorgfalt und Ehrfurcht im Empfang und in deren rechtzeitigen und richtigen Spendung, weil die Sakramente eben die Hauptmittel zur Heiligung und zum Heile sind (can. 731, 1). 2. Daß sie nur den Gliedern der Kirche gespendet werden, nicht aber Häretikern und Schismatikern, auch wenn diese im guten Glauben irren und um die Spendung bitten; nur wenn diese ihren Irrtum ablegen und so sich mit der Kirche versöhnen, dürfen ihnen die Sakramente gespendet werden (can. 732, 2). Es ist diese Vorschrift keine Verschärfung im Vergleich zur Antwort der Pönitentiarie vom 17. Mai 1916 (vgl. diese Zeitschrift 1916, S. 693), sondern nur der allgemeine Grundsatz, der dann auf die Todesgefahr sinngemäße Anwendung findet; in der Todesgefahr genügt es, daß der Häretiker oder Schismatiker soviel er noch kann („meliori quo fieri potest modo") seinen Irrtum wider-

ruft; ja, wenn er nicht mehr der Sinne mächtig ist, aber um die Sakramente gebeten hat, genügt auch der in dieser Bitte einschließlich enthaltene Widerruf. 3. Die drei Sakramente, die einen Charakter einprägen, dürfen nicht wiederholt werden; wenn aber ein vernünftiger Zweifel obwaltet, ob sie gespendet oder gültig gespendet wurden, dann sollen sie bedingungsweise wieder gespendet werden (can. 733). 4. Die in den von der Kirche approbierten Ritualien vorgeschriebenen Zeremonien und Riten für die Spendung und den Empfang der Sakramente sollen genau eingehalten werden (can. 733). 5. Die schon in den Ritualien enthaltenen Vorschriften über die heiligen Oele, daß sie vom eigenen Diözesanbischof am vorhergehenden Gründonnerstag geweiht seien, und daß ohne Not die alten nicht angewendet werden, daß sie auch durch mehrmaliges Auffüllen von nichtgeweihtem Oel in geringerer Menge gestreckt werden, enthält can. 734; in einem Punkt scheint can. 735 etwas strenger zu sein: während bisher im Rituale (Tit. II c. I, § 37; Tit. V c. I, § 3) nur gesagt war, daß die heiligen Oele an einem sauberen und geziemenden Orte aufbewahrt werden sollen, ist in can. 735 ausdrücklich gesagt, daß dies in der Kirche (die Sakristei natürlich eingeschlossen) sein soll und daß zur Aufbewahrung im Hause außer der Notwendigkeit oder einer anderen vernünftigen Ursache die Erlaubnis des Ordinarius nötig ist. 6. Für die Spendung der Sakramente soll nichts gefordert oder gebeten werden, weder direkt noch indirekt, aus welchem Grund oder bei welcher Gelegenheit immer, außer den gewohnten Taxen („oblationes"), deren Höhe nach can. 1507 das Provinzialkonzil oder die Bischofskonferenz der Provinz bestimmt, deren Beschluß aber vom Heiligen Stuhl approbiert werden muß (can. 736).

II. Die Taufe.

Wesentliche Bestandteile, Notwendigkeit, Bedeutung (aller übrigen Sakramente Tor und Fundament), sowie die Einteilung in feierliche und private Taufe gibt can. 737.

I. Kapitel: Vom Spender der Taufe: Die feierliche Taufe spendet als minister ordinarius der Priester; aber sie ist dem Pfarrer reserviert, so daß ein anderer Priester sie nur mit Erlaubnis des Pfarrers oder des Ordinarius spenden darf; im Falle der Not kann eine solche Erlaubnis präsumiert werden (can. 738, 1). Dieses pfarrliche Recht ist aber auch an die Pfarrei selbst gebunden, so daß außer derselben kein Pfarrer feierlich taufen darf, nicht einmal seine Pfarrkinder, ohne Erlaubnis des Ortspfarrers (can. 739). Bezüglich der Fremden, die kein Domizil oder Quasi-Domizil in der Pfarre haben, wird dieses pfarrliche Recht etwas stärker betont als früher.

Früher galt als Regel, daß die peregrini wählen können, ob sie vom eigenen Pfarrer oder vom Pfarrer des augenblicklichen Aufenthaltsortes die Taufe spenden lassen wollen.

Jetzt sagt can. 738, 2, daß auch der Fremdling, wenn es leicht und ohne Verzögerung geschehen kann, vom eigenen Pfarrer in der eigenen Pfarrei feierlich getauft werden soll; kann das nicht gut geschehen, dann allerdings kann ihn der Pfarrer des Aufenthaltsortes (ohne Erlaubnis, weil in seinem Bereich) taufen. Das dürfte für die Praxis eine Folgerung haben: wenn in Städten die Mutter für die Niederkunft ein Sanatorium oder eine andere Anstalt aufsucht, die in einer anderen Pfarrei dieser Stadt liegt, so wäre nach diesem Kanon das Kind zur Taufe in die eigene Pfarrei zu bringen; nur im Notfall, wenn das nicht leicht geschehen kann, steht die Taufe dem Pfarrer der Anstalt zu. Allerdings für vom Lande zugewanderte Mütter wird diese Vorschrift keine Bedeutung haben, da hier immer jener Grund gelten wird, daß der Pfarrer, in dessen Bezirk die Anstalt liegt, die Taufe vornehmen kann.

Wo keine Pfarreien oder nicht einmal Quasi-Pfarreien errichtet sind (in Missionsländern), entscheidet Gewohnheit oder eine etwa bestehende Partikularvorschrift (can. 746).

Außerordentlicherweise kann auch der Diakon feierlich taufen mit Erlaubnis des Ordinarius oder des Pfarrers; diese Erlaubnis ist aus einem gerechten Grunde zu geben; im Notfall kann sie präsumiert werden (can. 741).

Für die private Taufe waren früher keine Zeugen vorgeschrieben. Jetzt bestimmt can. 742, 1, daß für dieselbe, wenn es möglich ist, zwei oder wenigstens ein Zeuge beigezogen werde, die die Spendung der Taufe bezeugen können. Für gewöhnlich werden sie zugleich Paten sein, da nach can. 762, 2, entgegen der früheren Praxis, auch bei der privaten Taufe Paten ihr Amt versehen sollen. Ueber die Reihenfolge derer, die die Privattaufe vollziehen sollen vor anderen, handelt can. 742, 2, 3 und stimmt mit dem Rituale und dem bisherigen Brauch überein. Ebenso can. 743, der den Pfarrern aufträgt, zu sorgen, daß Hebammen, Aerzte, Chirurgen den Taufritus gut kennen. Desgleichen can. 744 von der Uebertragung der Taufe Erwachsener an den Ordinarius.

II. Kapitel: Das Subjekt der Taufe. Subjekt der Taufe ist jeder noch nicht getaufte Mensch, der schon oder noch Erdenpilger ist. Als Kinder werden bezüglich der Taufe behandelt alle, die noch nicht den Gebrauch der Vernunft erlangt haben; ihnen gleichgestellt werden auch Erwachsene, die von Kindheit an des Gebrauchs der Vernunft nicht mächtig waren. Wer aber den Gebrauch der Vernunft erlangt hat, gilt als Erwachsener — und ist fähig, aus eigenem Antrieb die Taufe zu verlangen und zu derselben zugelassen zu werden (can. 745). Die folgenden Kanones enthalten die Regeln über die Taufe von Kindern im Mutterschoß, nach dem Tode der schwangeren Mutter, die Taufe der Frühgeburten oder Fehlgeburten, von Mißgeburten und von Findelkindern, wie sie schon im Rituale (Tit. II c. I, n. 16, 17) enthalten sind (can. 746—749). Kleine Aenderungen,

die dem Fortschritt der ärztlichen Kenntnisse entsprechen, sind jedoch auch hier enthalten: so, daß die Taufe im Mutterschoß nicht vorgenommen werden soll, so lange Hoffnung und Wahrscheinlichkeit besteht, daß das Kind in Ordnung geboren und getauft werden kann (can. 746, 1), daß alle Frühgeburten oder Fehlgeburten, in welchem Stadium immer sie zur Welt kommen, getauft werden (can. 747); für Mißgeburten fällt die Vorschrift des Rituales, daß man vorsichtig zu Werke gehen und eventuell den Ordinarius befragen solle, weg; es heißt nun einfach (can. 748), daß sie immer getauft werden sollen, wenigstens bedingungsweise.

Die Kinder von Häretikern, Schismatikern oder Apostaten sollen jetzt ebenso behandelt werden, wie die Kinder von (Ungetauften) Ungläubigen (can. 750, 751).

Im alten Recht machte man geltend, daß die Kirche eigentlich ein Recht hätte, die Kinder von Getauften, auch wenn sie sich von der Kirche getrennt haben, selbst gegen den Willen der Eltern zu taufen; allerdings betonte man, daß sie von diesem Recht keinen Gebrauch mache, wo keine Aussicht auf katholische Erziehung besteht; so wurden die Regeln für diese etwas anders formuliert, als für die Kinder von Ungetauften, auf die die Kirche kein Recht hat.

Jetzt sollen beide Klassen gegen den Willen der Eltern nur getauft werden, wenn die Kinder in Todesgefahr sind, so daß man vernünftigerweise voraussieht, sie werden den Gebrauch der Vernunft nicht erreichen. Außer der Todesgefahr jedoch können sie nur getauft werden, wenn für ihre katholische Erziehung Vorsorge getroffen ist und wenn entweder die Eltern, Vormünder oder eines derselben zustimmt, oder wenn die Eltern (und ihre Stellvertreter, Großeltern oder Vormund) das Recht über dieselben verloren haben oder es gar nicht ausüben können.

Can. 752—754 handeln von der Taufe Erwachsener und enthalten im wesentlichen nichts Neues (cf. Rituale Tit. II c. 3, n. 1, 2, 8—13). Näher ausgeführt sind die Erfordernisse für die Taufe Erwachsener in Todesgefahr; allgemeine Regel ist, daß der Erwachsene nicht getauft werden kann ohne Wissen und Willen und ohne genügenden Unterricht; in Todesgefahr, wenn er nicht mehr genauer unterrichtet werden kann, genügt es, daß er irgendwie seine Zustimmung und den Willen, christlich zu leben, kundgibt; wenn er nicht einmal mehr um die Taufe bitten kann, aber doch vorher oder jetzt auf irgend eine Weise, die eine Wahrscheinlichkeit gibt, den Willen zur Taufe kundgegeben hat, ist er bedingungsweise zu taufen und später, wenn der Zweifel weiterbesteht, bedingungsweise wieder zu taufen (can. 752).

III. Kapitel: Die Zeremonien der Taufe (can. 755 bis 761). Can. 756 über die Taufe bezüglich des Ritus der Eltern ist oben schon erwähnt. Die Taufe soll für gewöhnlich in der feierlichen Form gespendet werden mit den vorgeschriebenen Zeremonien; daß bei Taufen Erwachsener die Zeremonien der Kindertaufe an-

gewendet werden, kann der Ordinarius loci aus einem triftigen und vernünftigen Grund gestatten can. 755. (Ein solcher Grund könnte vorhanden sein, wenn ein gebildeter Erwachsener, der Latein versteht, sich stoßen würde an manchen Ausdrücken, die im Ritus für Erwachsene über seinen früheren Glauben gebraucht werden.) Wann die Taufe ohne die feierlichen Zeremonien oder nur mit einem Teil derselben gespendet werden kann, sagt can. 759: 1. In Todesgefahr, und zwar wird dann von einem Laien oder Kleriker bis zum Subdiakon nur das Wesentliche zur Gültigkeit des Sakramentes angewendet: also nur Materie und Form mit der nötigen Meinung; wenn ein Priester oder Diakon in Todesgefahr tauft, beginnt er ebenfalls sogleich mit dem wesentlichen Taufakt, fügt aber die folgenden Zeremonien hinzu, wenn noch Zeit ist. Ueberlebt der Täufling die Gefahr, so sind in beiden Fällen die ausgelassenen Zeremonien in der Kirche nachzuholen.

2. Außer der Todesgefahr kann der Ordinarius nur für die bedingungsweise Taufe von erwachsenen Häretikern das Unterlassen der Zeremonien erlauben. Dann ist auch später nichts nachzuholen.

Wenn eine Taufe bedingungsweise wiederholt wird, so sind dabei die Zeremonien nachzuholen, wenn sie bei der ersten zweifelhaften Taufe nicht angewendet wurden (ausgenommen den vorhin [2] erwähnten Fall); sie können wiederholt werden oder auch nicht, wenn sie früher schon eingehalten wurden (can. 760).

Ueber das Taufwasser und die Art und Weise, es bei der Taufe anzuwenden, handeln can. 757 und 758 in Uebereinstimmung mit dem Rituale (Tit. II c. I n. 4, 5, 6, 10); endlich soll nach can. 761 der Pfarrer sorgen, daß dem Täufling ein christlicher Name beigelegt werde; kann er das nicht erreichen, so gebe er dem von den Eltern gewählten noch den Namen eines Heiligen dazu und schreibe beide Namen ins Taufbuch ein.

IV. Kapitel: Von den Paten. Ueber die Taufpaten bestimmt das kirchliche Gesetzbuch mehreres, was von der früheren Gepflogenheit abweicht.

Bei der Nottaufe oder überhaupt bei der nicht feierlichen Taufe pflegte man früher keine Paten beizuziehen; es galt nicht als sichere Pflicht; man betrachtete die Bestellung eines Paten und dessen Amtshandlungen als zu den feierlichen Taufzeremonien gehörig.

Nun bestimmt can. 762, nachdem er für die feierliche Taufe nach alter kirchlicher Gewohnheit einen Paten verlangt hat (§ 1), daß auch zu der Nottaufe, wenn möglich, ein Pate zugezogen werde (§ 2). Derselbe wird außer den Pflichten der Patenschaft auch als Zeuge für den Beweis der Taufe gelten können (vgl. can. 742, 1).

Wenn nun auch für die Nottaufe ein Pate angewendet wird, so ergeben sich für den Fall, daß die erste Taufe nicht sicher gültig ist und eine zweite bedingungsweise gespendet werden muß, weitere Fragen über die Gültigkeit der Patenschaft. Sie werden im can. 763

gelöst: Wenn eine Taufe bedingungsweise wiederholt wird, so soll, wenn möglich, derselbe Pate zugezogen werden, der früher war; außer diesem Falle ist bei der bedingungsweisen Taufe kein Pate nötig (§ 1); bei einer bedingungsweise wiederholten Taufe zieht sich weder der Pate der ersten noch der der zweiten Taufe geistliche Verwandtschaft zu, wenn es nicht derselbe bei beiden Akten war (§ 2). Die Zahl und das Geschlecht der Paten bestimmt can. 764 genau wie früher: einer, wenn auch anderen Geschlechtes als der Täufling, höchstens aber zwei, ein Pate und eine Patin.

Die Bedingungen für die gültige (can. 765) und erlaubte (can. 766) Ausübung des Patenamtes sind verändert.

Bisher zählte man als Bedingungen für die gültige Patenschaft nur auf: Taufe, Vernunftgebrauch, Absicht, Bezeichnung durch die Eltern und Zulassung durch den Pfarrer, das Heben oder physische Berühren während der Taufhandlung. Alles übrige galt nur als verbietendes Hindernis der Patenschaft.

Nun aber würde außerdem das Amt des Paten ungültig übernehmen: wer zu einer häretischen oder schismatischen Sekte gehört, wer öffentlich exkommuniziert ist (sowohl der, über den öffentlich die Exkommunikation ausgesprochen wurde sententia condemnatoria, als auch der, dessen geheim zugezogene Zensur später als öffentlich geltende erklärt wurde — sententia declaratoria), wer sich die infamia iuris zugezogen hat, wer von der Ausübung gesetzlicher Akte ausgeschlossen wurde, ebenso ein abgesetzter oder degradierter Kleriker; ferner ist auch Vater, Mutter oder Gatte des Täuflings unfähig, sein Pate zu sein.

Um erlaubterweise Pate zu sein, wird ferner erfordert, daß der Betreffende das 14. Lebensjahr begonnen habe (aus einem gerechten Grund kann der Taufende davon absehen), daß er keine der vorhin genannten kirchlichen Strafen wegen eines notorischen Verbrechens sich zugezogen habe (ohne richterlichen Ausspruch der Strafe), daß er kein öffentlicher Verbrecher oder interdiziert oder ehrlos (infamia facti) sei; außerdem muß er die notwendigen Glaubenswahrheiten kennen; Professen oder Novizen von Ordensgenossenschaften sollen nicht ohne Grund und ebenso wie Kleriker in den höheren Weihen nur mit Erlaubnis des Oberen, beziehungsweise des Ordinarius Paten sein. Bei Zweifeln, ob jemand gültig oder erlaubterweise zugelassen werden könne, wende sich der Pfarrer, wenn es die Zeit erlaubt, an den Ordinarius (can. 767).

Das Ehehindernis der Patenschaft wird can. 768 eingeschränkt auf den Täufling einerseits und Taufenden und Paten anderseits (also nicht mehr Eltern und Paten).

Mit den Pflichten der Paten, die can. 769 erwähnt, schließt das Kapitel.

V. Kapitel: Zeit und Ort der Taufe (can. 770—776). Sobald als möglich sollen die Kinder getauft werden; Pfarrer und Prediger sollen die Gläubigen oft an diese schwere Pflicht er-

mahnen (can. 770). Die Nottaufe kann zu jeder Zeit und an jedem Ort gespendet werden (can. 771), die feierliche Taufe von Kindern ebenfalls zu jeder Zeit; bei Erwachsenen wäre es, dem altkirchlichen Gebrauch entsprechend, erwünscht, wenn ihre Taufe auf den Karsamstag oder die Pfingstvigil verlegt würde, besonders in Metropolitan- oder Kathedralkirchen (can. 772). Der eigentliche Ort für die Spendung der feierlichen Taufe ist die Taufkapelle (baptisterium) in einer Kirche oder einem öffentlichen Oratorium (can. 773); jede Pfarrkirche soll ihren Taufbrunnen haben (jedes entgegenstehende Privileg oder Gewohnheit ist aufgehoben); wo aber eine andere Kirche zugleich mit der Pfarrkirche auch einen Taufbrunnen schon rechtlich hat, bleibt dieses Recht bestehen; ja, der Ordinarius kann, wo es für die Bequemlichkeit der Gläubigen gut erscheint, erlauben und sogar befehlen, daß innerhalb der ganzen Pfarrei auch in einer anderen Kirche oder in einem öffentlichen Oratorium ein Taufbrunnen errichtet wird (can. 774). Wenn man einen Täufling wegen zu großer Entfernung oder anderer Umstände ohne Gefahr oder großem Nachteil nicht zur Pfarrkirche oder einer anderen taufberechtigten bringen kann, so kann und muß der Pfarrer die Taufe in einer anderen Kirche oder öffentlichen Kapelle innerhalb seiner Pfarrei spenden, auch wenn diese keinen Taufbrunnen hätte (can. 775 [z. B. in einer Spitalkapelle]). Die Haustaufen sind nur zulässig bei Kindern und Enkeln regierender Herrscher oder Thronfolger, wenn sie darum bitten; ferner, wenn der Ordinarius aus einem gerechten oder vernünftigen Grund nach seinem klugen Ermessen und seinem Gewissen in einem außerordentlichen Falle es zu erlauben findet; aber auch da soll das geweihte Taufwasser angewendet und die Handlung im Hausoratorium oder einem anderen geziemenden Orte vorgenommen werden (can. 776).

VI. Kapitel: Eintrag ins Taufbuch und Beweis der vollzogenen Taufe. Der Eintrag soll gewissenhaft und sogleich geschehen (can. 777, 1), jedenfalls damit durch Verzögerung sich kein Irrtum einschleiche. Ueber den Eintrag unehelicher Kinder unterscheidet sich die Vorschrift des Kodex von dem, was das Rituale (Tit. X c. 3) sagt. Der Name der unehelichen Mutter ist einzutragen, wenn entweder ihre Mutterschaft öffentlich bekannt ist oder sie selbst schriftlich oder mündlich vor zwei Zeugen es verlangt (can. 777, 2). Das hat natürlich an Orten, wo der Pfarrer zugleich Zivilmatrikenführer ist, keine Bedeutung, weil ihm da die Mutterschaft immer bekannt sein muß; es kann aber vorkommen, daß an anderen Orten, wo der Priester nur die kirchliche Aufzeichnung zu machen hat, die Mutter vor dem Geistlichen unbekannt bleiben will; da könnte z. B. in einer großen Entbindungsanstalt der Geistliche nicht gegen den Willen der Mutter ihren Namen in das Taufbuch eintragen. Etwas ähnliches bestimmt derselbe Kanon bezüglich des unehelichen Vaters; nur wenn er selbst freiwillig, schriftlich oder vor zwei Zeugen mündlich es

verlangt oder wo er durch ein öffentliches authentisches Dokument bekannt ist, wird sein Name eingetragen. In den übrigen Fällen wird das Kind eingetragen als Kind unbekannten Vaters oder unbekannter Eltern. Can. 778 mahnt, daß der taufende Priester, wenn er nicht selbst der zuständige Pfarrer ist und dieser nicht anwesend war, den Ortspfarrer des Getauften sofort in Kenntnis setzt. Endlich bestimmt can. 779, wie das Faktum der Taufe bewiesen werden kann (besonders, wo es sich um Privat- und Nottaufen handelt): Wenn niemand Einsprache erheben kann, genügt ein Zeuge, der über jeden Zweifel erhaben ist — oder, wo jemand im erwachsenen Alter die Taufe empfangen hat, des Getauften Eid.

III. Die Firmung.

Die wesentlichen Teile der Firmung, Materie und Form, bezeichnen die vorausgeschickten can. 700, 701.

I. Kapitel: Die Spender. Außer dem ordentlichen Spender dieses Sakramentes, dem Bischof, wird als außerordentlicher bezeichnet: jeder Priester, der entweder durch allgemeines Recht oder durch eine besonders apostolische Verleihung die Vollmacht erhält. Vom allgemeinen Recht erhalten es: die Kardinäle (die nicht schon Bischöfe sind); ferner für die Zeit ihres Amtes und in den Grenzen ihres Territoriums die unabhängigen („nullius") Aebte und Prälaten und die Apostolischen Vikare und Präfekten der Missionsgebiete; außer ihrem Gebiet und ihrer Amtsdauer können diese nicht gültig firmen (can. 782).

Ueber die Verschiedenheit bezüglich der gültigen Spendung durch lateinische und orientalische Priester haben wir schon oben gesprochen.

Der Bischof kann in seiner Diözese jeden, auch einer anderen Diözese angehörigen Gläubigen gültig firmen (unerlaubt wäre es, wenn ein besonderes Verbot des betreffenden Ordinarius ergangen wäre); ebenso auch die oben genannten bevollmächtigten Priester in ihrem Gebiet (can. 783, 1; 784). Außerhalb des kirchlichen Sprengels muß der Bischof wenigstens die vernünftig vorausgesetzte Erlaubnis des Ortsbischofs haben; seine eigenen Untergebenen jedoch kann er ohne Erlaubnis, aber dann nur in weniger feierlicher Form, ohne Mitra und Stab firmen (783, 2). Die oben genannten bevollmächtigten Priester würden außer ihrem Sprengel ungültig firmen.

Can. 785 schärft die Pflicht ein, das Sakrament der Firmung zu spenden: Der Bischof (ebenso der Priester) ist verpflichtet, seinen Untergebenen, wenn sie gerechtfertigterweise bitten, die Firmung zu spenden; ist er verhindert, so muß er sorgen, daß wenigstens alle fünf Jahre dieselbe seinen Untergebenen gespendet werde. Vernachlässigt er dies, so muß der Metropolit einschreiten.

II. Kapitel: Das Subjekt der Firmung. Zum gültigen Empfang wird nur die Taufe vorausgesetzt; zum erlaubten und fruchtbringenden ist notwendig der Stand der Gnade und, wenn der Firmling erwachsen ist, der nötige Unterricht über das, was er empfängt (can. 786). Es ist die Firmung zwar nicht necessitate medii zum Heile notwendig, doch ist es niemand erlaubt, den Empfang derselben zu vernachlässigen, wenn Gelegenheit gegeben ist (can. 787). Diese Fassung des Kanons, es sei niemand erlaubt, klingt an die Instructio im Rituale (Appendix: „Instructio pro simplici sacerdote etc.") an, nur ist das „sine gravis peccati reatu respui non potest ac negligi" gemildert; es scheint darin ein Mittelweg eingeschlagen zu sein: es ist eine Verpflichtung, bei gegebener Gelegenheit die Firmung zu empfangen, aber an und für sich keine schwere Verpflichtung.

Ueber das Alter der Firmlinge sagt can. 788, daß in der lateinischen Kirche dieses Sakrament ganz passend bis ungefähr zum 7. Lebensjahre verschoben wird, daß aber bei Todesgefahr oder aus anderen gewichtigen Gründen nach dem Urteil des Spenders dasselbe auch im früheren Alter gespendet werden kann. Endlich bezeichnet can. 789 den Teil des Ritus, dem jeder Firmling, wenn mehrere sind, wenigstens anwohnen muß, nämlich von der ersten Handauflegung bis zum Ende.

III. Kapitel: Ort und Zeit. Can. 790—792 schließt sich ganz an das bisher geltende an; nur wird ausdrücklich bemerkt, daß der Bischof das Recht hat, auch in exempten Orten, die im Bereiche seiner Diözese liegen, die Firmung zu spenden.

IV. Kapitel: Die Paten. Ganz entsprechend den Aenderungen bezüglich der Taufpaten, sind auch die Bestimmungen über die Firmpaten geändert. Jeder Firmling soll nur einen Firmpaten haben; jeder Pate nur einen oder höchstens zwei Firmlinge bringen (can. 794). Zur gültigen Patenschaft gehören jetzt außer den schon früher geltenden (Vernunftgebrauch, Firmung, Absicht, Bestellung und physische Berührung während des Aktes): daß der Pate nicht einer häretischen oder schismatischen Sekte angehöre und keine öffentlich ausgesprochene kirchliche Strafe (wie bei der Taufe) sich zugezogen habe; ferner, daß er nicht Vater, Mutter oder Ehegatte des Firmlings sei (can. 795). Damit jemand erlaubterweise Pate sei, soll er a) verschieden sein vom Taufpaten; nur wenn die Firmung unmittelbar nach der Taufe gespendet wird oder wenn sonst dem Bischof ein vernünftiger Grund zu sein scheint, kann er der gleiche sein wie in der Taufe; b) desselben Geschlechtes wie der Firmling; jedoch auch davon kann in einem besonderen Falle eine Ausnahme vom Spender gemacht werden; c) die übrigen Bedingungen, die bei der Taufe aufgestellt wurden (can. 766), haben auch hier Geltung (can. 796).

Zwischen dem Firmling und seinem Paten (und nur zwischen diesen) entsteht geistliche Verwandtschaft; diese legt dem Paten die Pflicht auf, stets für den Firmling besorgt zu sein und seine christliche Erziehung zu fördern (can. 797). Aber ein Ehehindernis entsteht nicht mehr aus der Firmpatenschaft; denn als Ehehindernis wird in can. 1079 ausdrücklich nur die Verwandtschaft des can. 768, also aus der Taufe erwähnt; zudem soll ja bei der Firmung der Pate des gleichen Geschlechtes sein, so daß also auch aus diesem Grund ein Ehehindernis zwecklos wäre.

V. Kapitel: Aufzeichnung und Beweis der Firmung. Außer in dem Buche, das die Gefirmten enthält, muß die Firmung auch im Taufbuch bemerkt werden (can. 798). Zu diesem Zwecke soll der Spender der Firmung, wenn der Pfarrer des Firmlings nicht zugegen ist, sobald als möglich diesen Pfarrer selbst oder durch einen anderen von der vollzogenen Firmung in Kenntnis setzen (can. 799).

Als Beweis für die Firmung gilt, wenn dieser nicht zum Nachteil irgend jemands gereicht, ein durchaus glaubwürdiger Zeuge oder auch die eidliche Aussage des Firmlings, wo dieser nicht im kindlichen Alter stand (can. 800).

IV. Die letzte Oelung.

Den kurzen drei Kapiteln wird, wie bei jedem Sakrament, die Begriffsbestimmung vorausgeschickt in can. 937; in derselben ist ganz entsprechend den Verschiedenheiten, die in der kirchlichen Praxis bezüglich Materie und Form bestanden und bestehen, nur das erwähnt, was zur Gültigkeit unbedingt notwendig ist: Salbungen (ohne eine bestimmte Zahl und ohne Erwähnung der einzelnen Organe) unter Anwendung von richtig geweihtem Olivenöl und Worte, wie sie in den von der Kirche approbierten Ritualbüchern enthalten sind.

I. Kapitel: Der Spender der heiligen Oelung. Jeder Priester und nur der Priester spendet sie gültig. Der ordentliche Spender ist der Pfarrer des Ortes, in dem der Kranke wohnt; im Notfall jedoch oder auch mit wenigstens vernünftigerweise vorausgesetzter Erlaubnis des Pfarrers oder des Ordinarius kann jeder Priester sie spenden; das Recht des Pfarrers übt bezüglich des kranken Bischofs der erste Kanonikus, bezüglich der in einem exempten Hause eines Priesterordens Wohnenden der Obere aus; in nicht priesterlichen und nicht exempten Orden der Pfarrer oder der seine Stelle versehende Kaplan des Ordenshauses (can. 938 coll. can. 397, 514).

Von der Exkommunikation, der früher Ordensleute verfielen, wenn sie ohne Erlaubnis des Pfarrers die letzte Oelung spendeten, ist nicht mehr die Rede; sie ist also nach Can. 6, 5 aufgehoben

Der ordentliche Spender hat die Pflicht der Gerechtigkeit, selbst oder durch einen anderen Priester seinen Gläubigen das Sa-

krament zu geben; im Notfall muß es jeder Priester aus Liebe tun (can. 939).

II. Kapitel: Das Subjekt der Krankenölung. Gültig kann das Sakrament nur gespendet werden einem (getauften) Gläubigen, der nach Erlangung des Vernunftgebrauches durch eine Krankheit oder durch Altersschwäche in Lebensgefahr ist. (Dieser Kanon ist wieder ein Muster von klarer Bestimmtheit und Kürze.) In derselben Krankheit kann das Sakrament nicht wiederholt werden, außer wenn der Kranke nach Empfang derselben wieder gesund (oder wesentlich besser) wurde und wieder in Lebensgefahr kam (can. 940).

Bedingungsweise soll das Sakrament gespendet werden, wenn man zweifelt, ob der Kranke einmal zum Vernunftgebrauch gekommen war oder ob er wirklich in Todesgefahr ist oder ob er schon gestorben ist (can. 941), oder ob er unbußfertig in offenbarer Todsünde vorsätzlich beharrt; ist dies sicher, so darf ihm die heilige Oelung nicht gespendet werden (can. 942).[1])

Aber ohne Bedingung ist sie jenen bewußtlosen Kranken zu spenden, die bei Bewußtsein das Sakrament wenigstens einschließlich (implicite: durch ein irgendwie christliches Leben u. dgl.) erbeten haben oder wenigstens es wahrscheinlich erbeten hätten (intentio interpretativa) can. 943.

Wenn auch dieses Sakrament (als Sakrament der Lebendigen, das an und für sich den Gnadenstand voraussetzt) nicht notwendig zum Heile ist, so darf es doch niemand vernachlässigen; und diejenigen, die für das Seelenheil des Kranken zu sorgen haben (Pfarrer, Eltern, Obere), sollen mit allem Fleiß und Sorgfalt sorgen, daß er es empfängt, solange er bei Bewußtsein ist (can. 944).

III. Kapitel: Die Zeremonien der Spendung. Das heilige Oel muß vom Bischof oder einem bevollmächtigten Priester als Krankenöl geweiht sein (can. 945). Daß ein anderes, aber vom Bischof geweihtes Oel absolut gültig sei, scheint damit nicht ausgeschlossen zu sein; in der vorausgeschickten Begriffsbestimmung, wo die absolut notwendigen Bedingungen enthalten sind (can. 937), wird nur erwähnt, daß es vom Bischof geweiht sein muß; so wollte der Kodex die Streitfrage nicht entscheiden und man dürfte auch jetzt im Notfalle, aber nur bedingungsweise, ein anderes vom Bischof geweihtes Oel anwenden. Can. 946 wiederholt betreffs der Aufbewahrung des heiligen Oeles dasselbe, was wir schon oben can. 735 erwähnt haben.

---

[1]) Dieser Kanon handelt vom Zweifel an der Intention, nicht vom Zweifel an der Disposition (wie irrtümlicherweise behauptet wurde, so daß in manchen Kreisen ein Abweichen des neuen Rechtes von der bisherigen Praxis angenommen wurde). Erst der folgende Kanon handelt von zweifelhafter Disposition. Es ist das nicht das gleiche: zweifelhafte Intention macht die Gültigkeit zweifelhaft; bei zweifelhafter Disposition aber ist das Sakrament gültig, nur ist der fruchtbringende Empfang in Frage gestellt. In diesem Falle darf es gar nicht bedingungsweise gespendet werden, damit es nach Sicherstellung der Disposition wieder aufleben kann.

Can. 947 enthält betreff der Art und Weise der Salbungen einige Aenderungen, die durch vor kurzem gegebene Weisungen des S. Officium (25. April 1906 und 31. Jänner 1917) schon angedeutet waren. Für gewöhnlich sollen alle Salbungen, wie sie im Rituale vorgeschrieben sind, gegeben werden; die Salbung der Lenden soll immer unterlassen werden, die der Füße kann aus jedem vernünftigen Grund unterbleiben. Im Notfalle jedoch genügt zur Gültigkeit eine einzige Salbung auf einem Sinnesorgan oder besser auf der Stirne mit der vorgeschriebenen kurzen Formel („Per istam s. unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen"): jedoch sind dann, wenn der Kranke noch lebt, auf Grund der kirchlichen Vorschrift die übrigen Salbungen nachzuholen.

Alle Salbungen sollen, wirklichen Notfall ausgenommen (z. B. ansteckende Hautkrankheiten), mit der Hand des Spenders ohne Zuhilfenahme eines Instrumentes (Stäbchen mit Watte oder Pinsel) ausgeführt werden.

Das Ordinationsrecht nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuch.

Von Univ.-Professor Dr Johann Haring in Graz.

(Fortsetzung und Schluß.)

Die Irregularitäten. Nach dem Kodex sind Irregularitäten dauernde Hindernisse, welche den Empfang der Tonsur, beziehungsweise einer Weihe oder die Ausübung der Weihegewalt unerlaubt machen. Lediglich zeitliche Weihehindernisse wurden von den Irregularitäten ausgeschieden und teils bei den persönlichen Erfordernissen des Weihekandidaten (vgl. can. 974, § 1, n. 3, aetas canonica. n. 4, debita scientia), teils in der Gruppe „einfache Weihehindernisse" („simpliciter impediti", can. 987) untergebracht. Derart scheiden formal aus dem Verzeichnis der bisherigen Irregularitäten aus: der defectus aetatis, scientiae, fidei confirmatae, libertatis, infamiae facti. Die noch verbleibenden Irregularitätsfälle erhalten aber vielfache Abänderungen. Als Haupteinteilung wird die bisher gebräuchliche ex defectu — ex delicto beibehalten.

Bei den Irregularitäten ex defectu werden sieben Fälle aufgeführt. Der erste Fall ist der defectus natalium legitimorum. Es wird derselbe umschrieben mit den Worten: Illegitimi, sive illegitimitas sit publica sive occulta, nisi fuerint legitimati vel vota sollemnia professi. Daß durch Legitimation oder durch feierliche Ordensprofeß der Mangel behoben wird, entspricht dem bisherigen Recht. Auffallend könnte es scheinen, daß auch die geheime Illegitimität eine Irregularität begründet. Im Grunde genommen war dies aber auch bisher Lehre der Kanonisten. Doch wurde zugleich gelehrt, daß, wenn die Ehelichkeit des Weihekandidaten aus

den pfarrlichen Matriken sich ergibt, selbst nicht die schwerwiegendsten Bedenken, sondern nur der Beweis des Gegenteiles die Annahme der Ehelichkeit erschüttern könnte. Vgl. Wernz, Jus decretalium, II¹, 1, 1906, 205 f.; Sägmüller, KR., I³, 223. Es bleibt also diese Irregularität wohl im bisherigen Umfange bestehen. — Als zweite Irregularität ex defectu erscheinen körperliche Gebrechen. Ohne sich in eine ja immer unvollständige Kasuistik einzulassen, wird erklärt, daß irregulär sind diejenigen, welche wegen Schwäche nicht mit Sicherheit (secure) oder wegen Mißgestalt nicht mit Würde (decenter) den Altardienst versehen können. Das nähere Urteil wird dem kirchlichen Vorgesetzten überlassen. Daß ein der Weihe nachfolgender defectus corporis milder zu beurteilen, also eher auf Dispensation zu hoffen hat, als ein der Weihe vorausgehender, entspricht ebenfalls dem bisher geltenden Recht. — Unter Punkt 3 werden als irregulär die Epileptiker, die Wahnsinnigen und die vom Dämon Besessenen aufgeführt. Die Irregularität (dies gehört jetzt ja zum Begriff der Irregularität) ist eine dauernde, besteht also auch nach erfolgter Heilung fort (qui sunt vel fuerunt). Tritt der Zustand erst nach Empfang der Weihe ein, so kann der Ordinarius nach erfolgter sicherer Heilung die Ausübung der Weihe wieder gestatten. — An vierter Stelle erscheint die in das apostolische Zeitalter zurückreichende Irregularität der Bigamie. Die mystische Begründung dieser Irregularität schuf daraus einen defectus sacramenti scilicet matrimonii, so daß man diese Irregularität annahm, wenn das Ideal der Ehe, das ist Verbindung eines Mannes mit einer Frau nicht mehr verwirklicht war. Die Irregularität trat also ein bei bigamia vera, sive successiva, sive simultanea und bei bigamia interpretativa (zum Beispiel Ehe mit einer Witwe oder nonvirgo). Bei dem Umstande, daß gegenwärtig äußerst selten Männer, die einmal verheiratet waren, in den geistlichen Stand eintreten und man in einer realistischen Zeit für die mystische Erweiterung der Irregularität kein rechtes Verständnis hat, ist es begreiflich, daß der Kodex zum ursprünglichsten Sinn dieser Irregularität zurückkehrt: bigami, qui nempe duo vel plura matrimonia valida successive contraxerunt. Irregulär ist also nur derjenige, der mehrmals gültig verheiratet war. Der Fall einer strafbaren gleichzeitigen Bigamie erscheint unter den Irregularitäten ex delicto. — N. 5 erklärt: (irregulares) qui infamia juris notantur. Scheinbar wird diese Irregularität unverändert aus dem alten Rechte herübergenommen. Tatsächlich deckt sich aber die neue Irregularität nicht mit dem früheren defectus famae. Zunächst wird nach dem neuen Kodex nur die infamia juris, das ist die vom Gesetz an gewisse Tatbestände geknüpfte Ehrenminderung als Irregularität erklärt; nicht die infamia facti (tatsächliche Ehrenminderung). Letztere erscheint nunmehr nur unter den einfachen Weihehindernissen und hat über das Vorhandensein derselben der Bischof freies Ermessen (can. 987

n. 7). Dann aber sind im Strafrecht des Codex juris canonici die Fälle der infamia juris ganz neu geregelt.[1]) — N. 6 und 7 behandeln den defectus perfectae lenitatis in der neuen Form: (irregulares) iudex, qui mortis sententiam tulit; qui munus carnificis susceperint eorumque voluntarii ac immediati ministri in exsecutione capitalis sententiae. Keine Irregularität begründet also an sich die freiwillige Teilnahme am Kriege. Es ist dies auffallend, da noch C. Consist. 2. Jänner 1917 (Acta Ap. Sedis IX, 15 f.) erklärt hatte, daß man wegen Ordination von Kandidaten, die am Kriege teilgenommen, sich an die Kongregation zu wenden habe. Hinsichtlich der Teilnahme an der Blutgerichtsbarkeit tritt eine Irregularität nur ein für den Richter, der das Todesurteil fällte und für den Scharfrichter und seine freiwilligen und unmittelbaren Gehilfen bei Vollstreckung des Todesurteiles. Nicht mehr werden irregulär die Ankläger, die belastenden Zeugen und die Geschworenen.

Die Siebenzahl findet sich auch bei den Irregularitäten ex delicto. An erster Stelle stehen die Glaubensdelikte. Es sind irregulär apostatae a fide, haeretici, schismatici. Es ist hier eine Einschränkung der Irregularität im Verhältnis zum bisherigen Recht zu verzeichnen. Die Häretiker allein, nicht mehr die Begünstiger derselben sind irregulär. Anderseits bewirkt Schisma überhaupt, nicht (wie im bisherigen Recht) nur häretisches Schisma, Irregularität.

An zweiter Stelle wird der bisherige abusus baptismi aufgeführt: (irregulares) qui praeterquam in casu extremae necessitatis baptismum ab acatholicis quovis modo sibi conferri siverunt. Nach bisherigem Recht wurden auch diejenigen irregulär, welche wissentlich und absolut die Wiedertaufe vornahmen, dabei dienten, ferner die wissentlich derart Wiedergetauften. Alle diese Fälle sind im neuen Recht ausgeschaltet. Aber noch eine Abänderung gegenüber dem alten Recht ist zu verzeichnen. Es heißt baptismus ab acatholicis, früher ab haereticis.

Die an dritter Stelle aufgeführte Delikts-Irregularität enthält als Grundstock die frühere bigamia similitudinaria. Das Delikt bestand früher darin, daß ein Major- oder feierlicher Ordensprofesse eine (an sich ungültige) Ehe abschloß und die Ehe vollzog. Der Tatbestand enthält im neuen Recht eine Abänderung und Ausdehnung: (irregulares) qui matrimonium attentare aut civilem tantum actum ponere ausi sunt, vel ipsimet vinculo matrimonii aut ordine sacro aut votis religiosis etiam simplicibus ac temporariis ligati, vel cum muliere iisdem votis adstricta aut matrimonio valido conjuncta.

[1]) Infamia juris tritt ein bei öffentlichem Anschluß an eine akatholische Sekte (can. 2314, § 1, n. 3), Duell für Duellanten und Beistände (can. 2351, § 2), Grabschändung (can. 2328), reale Verletzung des Papstes, eines Kardinals oder päpstlichen Legaten (can. 2343, § 1, n. 2, § 2, n. 2), Bigamie (can. 2356), Mißbrauch der Eucharistie (can. 2320), ferner für Laien bei gerichtlicher Verurteilung wegen Sittlichkeitsdelikten mit Personen unter 16 Jahren, wegen Stuprum, Sodomie, Inzest, Kuppelei (can. 2357).

Es zieht sich demnach diese Irregularität zu der Mann, welcher, obwohl gültig verheiratet, eine weitere (bigamische) Verbindung eingeht, der Majorist, beziehungsweise Ordensprofesse, welche eine Ehe eingehen, letzterer auch, wenn er nur einfache, etwa gar nur zeitliche Gelübde, abgelegt hat und zur Zeit noch gebunden ist. Der Mann wird aber auch irregulär, wenn er zwar frei, jedoch mit einer verheirateten Frau oder einer Frauensperson, die noch durch irgendwelche Ordensgelübde, feierliche, einfache eventuell zeitliche, gebunden ist, eine Ehe schließt. Zum Tatbestande genügt auch der Abschluß einer Zivilehe. Wie die Aufzählung zeigt, handelt es sich um strafbare Bigamie (bigamia simultanea) und sakrilegische Verbindungen, wobei es gleichgültig ist, ob die eheliche, beziehungsweise religiöse Gebundenheit auf Seite des Mannes oder der Frau liegt. Die rechtliche Ungültigkeit der ehelichen Verbindung ist aber an sich nicht in allen Fällen gegeben (Beispiel: Ehe eines einfachen Professen). Insofern ist der Ausdruck: qui matrimonium attentare ... ausi sunt, nur teilweise zutreffend. Vollzug dieser Ehe oder Scheinehe ist — im Gegensatz zum älteren Recht — nunmehr zur Begründung der Irregularität nicht mehr notwendig.

Punkt 4 lautet: (irregulares) qui voluntarium homicidium perpetrarunt aut fetus humani abortum procuraverunt, effectu secuto, omnesque cooperantes. Auch hier haben wir eine Beschränkung des Deliktstatbestandes gegenüber dem bisherigen Recht. Jede nicht rein zufällige, also schuldbare Tötung eines Menschen hatte Irregularität des Täters zur Folge, nunmehr aber nur voluntarium homicidium, beabsichtigter Mord. Auf gleiche Linie wird die procuratio abortus, wenn dieselbe von Erfolg begleitet war, gesetzt. Die Unterscheidung des früheren Rechtes zwischen fetus animatus und inanimatus wurde mit gutem Grund fallen gelassen. Mit den Tätern verfallen in beiden Fällen wie bisher auch die Mithelfer (cooperantes) der Irregularität.

Punkt 5 lautet: (irregulares) qui seipsos vel alios mutilaverunt vel sibi vitam adimere tentaverunt. Verstümmelung, auch Selbstverstümmelung und Selbstmordversuch begründen Irregularität. Formell neu ist die Irregularität wegen Selbstmordversuch. Einen Maßstab für die Beurteilung der mutilatio gibt can. 986, wonach die Delikte, welche die Irregularitäten begründen, peccata gravia sein müssen.

Punkt 6 lautet: (irregulares) clerici medicam vel chirurgicam artem sibi vetitam exercentes, si exinde mors sequatur. Die Ausübung der operativen Heilkunde (Chirurgie) war schon im alten Recht dem Kleriker besonders wegen der damit verbundenen Gefahr der Irregularität verboten (vgl. v. Scherer, KR., I, 378), die spätere Praxis verbot dem Kleriker überhaupt die Ausübung der Heilkunde. Auf diesen Standpunkt stellt sich auch der Codex juris canonici und läßt Irregularität eintreten, wenn aus der Ausübung der verbotenen

Kunst der Tod des Patienten folgt.[1]) Die Hervorhebung dieses Irregularitätenfalles war beim Standpunkt des nunmehr geltenden Rechtes notwendig, da nach Punkt 4 sonst nur voluntarium homicidium Irregularität begründet.

Punkt 7 enthält den Tatbestand des abusus ordinis, jedoch mit Einschränkungen und Erweiterungen: (irregulares) qui actum ordinis, clericis in ordine sacro constitutis reservatum ponunt, vel eo ordine carentes, vel ab eius exercitio poena canonica, sive personali, medicinali, aut vindicativa, sive locali prohibiti. Eine Einschränkung liegt darin, daß nunmehr nur die Rede ist von der Ausübung der den Klerikern der höheren Weihen zustehenden Weihegewalt. Eine Ausdehnung liegt in der Verfügung, daß nicht bloß bei Ausübung der erwähnten Weihegewalt im Zustande der Zensur, sondern auch bei einer Suspension oder einem Interdikt mit rein vindikativem Charakter der Tatbestand für den Eintritt der Irregularität gegeben ist.

Ergänzend zu allen Irregularitätsfällen ex delicto bemerkt can. 986, daß die Delikte, welche die Irregularität begründen sollen, schwere sittliche Verfehlungen (gravia peccata) darstellen müssen, die nach der Taufe begangen wurden. Eine Ausnahme macht der abusus baptismi, indem hier das Delikt die Taufhandlung gewissermaßen begleitet. Die Handlung muß naturgemäß eine nach außen tretende (also nicht bloß im Gedanken bestehende) sein, braucht aber nicht notwendigerweise eine öffentliche, sondern kann auch eine geheime sein.

Einfache Weihehindernisse. Wie bei den zwei Gruppen der Irregularitäten ist auch bei den einfachen Weihehindernissen die Siebenzahl beibehalten. Dieselbe scheint weniger in der Natur der Sache als in der Gleichförmigkeit begründet zu sein, da zum Beispiel n. 2, 3, 4, 5 sich sonst unter dem Gesichtspunkte der mangelnden Freiheit behandeln ließen. Wie bereits oben erwähnt, handelt es sich bei dieser Gruppe lediglich um zeitliche Hindernisse. An erster Stelle werden als simpliciter impediti aufgeführt: filii acatholicorum, quamdiu parentes in suo errore permanent. Es ist dieses Weihehindernis offenbar mit der bisherigen Irregularität, Abstammung von unbekehrten Häretikern, in Parallele zu stellen. Doch weist das gegenwärtige Weihehindernis mehrfache Aenderungen auf. Das Wort Akatholiken umfaßt nicht bloß die Häretiker, sondern auch die Schismatiker, ja auch die Ungetauften. Darnach wären auch die Söhne von unbekehrten Juden und Heiden vom Hindernis betroffen. Nach dem bisherigen Rechte waren die Abkömmlinge von unbekehrten

[1]) Can. 139 läßt die Möglichkeit offen, daß ein Kleriker mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles die Heilkunde ausübe: sine apostolico indulto medicinam vel chirurgiam ne exerceant. Besonders in Missionsländern mag dies praktisch sein. Wenn infolge eines Kunstfehlers eines solchen klerikalen Arztes der Patient stirbt, so tritt für den Kleriker nicht Irregularität ein, da er keine verbotene Kunst ausübte.

Häretikern väterlicherseits bis zum zweiten, mütterlicherseits bis zum ersten Grad irregulär. Das neue Weihehindernis erstreckt sich allgemein bloß auf die filii, also auf die erste Deszendenz. Das Hindernis ist ein zeitliches quamdiu ... in errore permanent. Was dann, wenn die Eltern im Irrtum gestorben sind? Wenn nur ein Elternteil im Irrtum verblieben ist? Der Text gibt über diese Fragen keinen Aufschluß. Nach can. 6, n. 2, 3 sind Normen, die aus dem alten Recht herübergenommen worden sind, nach diesem auszulegen. Da nach dem alten Rechte die Irregularität vorhanden war, wenn die Eltern, beziehungsweise ein Teil in der Häresie verblieben, beziehungsweise in derselben gestorben waren, so ist im gleichen Falle wahrscheinlich auch hier das Weihehindernis anzunehmen. Ein anderer großer Unterschied besteht zwischen der früheren Irregularität und dem neuen Weihehindernis. Die Irregularität war ein Fall der infamia juris, das neue Weihehindernis ist ein selbständiges Gebilde. — An zweiter Stelle erscheinen als simpliciter impediti: viri uxorem habentes. Bisher bildete dieser Tatbestand eine Irregularität wegen mangelnder Freiheit. Der kategorische Text scheint den Empfang der Weihe durch einen Verheirateten ohne päpstliche Dispensation absolut zu verbieten. Damit stimmt auch can. 132, § 3, welcher erklärt, daß ein Verheirateter, welcher, wenn auch bona fide ohne päpstliche Dispensation die höheren Weihen empfängt, von der Ausübung der Weihegewalt suspendiert ist. Wenn also in Zukunft Eheleute das eheliche Leben einverständlich aufgeben, die Frau in einen Orden tritt, so scheint der Mann zum Empfang der höheren Weihen trotzdem einer päpstlichen Dispensation zu bedürfen. Immerhin setzt der Kodex can. 1114 und 1130 solche Eheleute voraus. — Der an dritter Stelle aufgeführte Fall ist aus dem alten Rechte übernommen: qui officium vel administrationem gerunt clericis vetitam, cuius rationes reddere debeant, donec deposito officio et administratione atque rationibus redditis liberi facti sint (den Klerikern verbotene Uebernahme von Vermögensverwaltung mit der Pflicht der Rechnungslegung, beziehungsweise Uebernahme eines den Klerikern verbotenen Amtes). — Auch der vierte Fall ist dem alten Rechte entlehnt: servi servitute proprie dicta ante acceptam libertatem. Also wirkliche Sklaverei, nicht etwa bloß Leibeigenschaft. — Der fünfte Fall war bisher bereits praktisches Recht: qui ad ordinarium militare servitium civili lege adstringuntur, antequam illud expleverint. Es nimmt dieser Punkt auf die in den meisten Staaten bestehende allgemeine Wehrpflicht Rücksicht und bestimmt, daß jene Weihekandidaten, welche auf Grund des Zivilgesetzes zur militärischen Dienstleistung einberufen werden, während der Dauer des Dienstes nicht ordiniert werden dürfen. Hiemit stimmt auch C. Consist. 2. Jänner 1917 (Acta Ap. Sedis IX, 15 f.). Der Sinn ist offenbar der, daß in Staaten, in welchen Kleriker nicht überhaupt vom aktiven Militärdienst befreit sind, junge Männer nicht vor, beziehungsweise während

der regulären Militärdienstzeit ordiniert werden dürfen. Auf die Möglichkeit einer späteren Einberufung im Falle der Mobilisierung wird jedenfalls nicht Rücksicht zu nehmen sein; denn sonst dürfte zum Beispiel in Frankreich überhaupt niemand vor vorgerücktem Alter ordiniert werden. Auffallend könnte es scheinen, daß bloß von der gesetzlichen Militärpflicht, nicht vom Freiwilligendienst die Rede ist. Der wirkliche Freiwillige ist schon nach Punkt 3 für die Dauer des Dienstes von der Weihe ausgeschlossen, da er ein den Klerikern verbotenes Amt übernommen hat. — N. 6 lautet: neophyti, donec judicio Ordinarii, sufficienter probati fuerint. Es ist dies der alte defectus fidei confirmatae.[1]) Unter einem Neophyten überhaupt versteht man einen erst vor kurzem Getauften, insofern es sich um einen Weihekandidaten handelt, jedenfalls einen, der erst im erwachsenen Alter die Taufe empfangen hat. Das Urteil darüber, ob der Neophyt im Glauben schon hinlänglich gefestigt sei, wird dem Ordinarius überlassen. Die Praxis stand übrigens schon auf diesem Standpunkt. Vgl. Wernz, Jus decret., II², 1, 176. — Der siebente Punkt handelt von der tatsächlichen Infamie: qui infamia facti laborant, dum ipsa, judicio Ordinarii, perdurat. Während bei der infamia juris die Infamie an gewisse gesetzliche Tatbestände geknüpft ist, besteht die infamia facti im tatsächlichen Verlust des guten Rufes ohne Rücksicht auf bestimmte Vergehen oder Tatbestände. Schon im bisherigen Rechte konnte wenigstens nach der Praxis der Ordinarius entscheiden, ob der tatsächliche Mangel der Ehre behoben sei oder nicht. Vgl. Wernz, Jus decret., II², 1, 201.

Das neue Recht weist also sieben Irregularitätsfälle ex defectu beziehungsweise ex delicto und ebensoviele einfache Weihehindernisse auf. Alle diese Irregularitäten und Hindernisse treten ohne Rücksicht auf Wissen oder Nichtwissen der Rechtsfolgen ein (can. 988).

Mehrfache Irregularitäten und Hindernisse. Durch das Zusammentreffen mehrerer Tatbestände können an sich mehrere Irregularitäten und Hindernisse entstehen. Zur Hintanhaltung von Zweifeln bestimmt can. 989, daß eine Mehrheit von Irregularitäten und Hindernissen, abgesehen von der Irregularität ex homicidio voluntario nur bei Vorhandensein mehrerer Tatbestände, nicht aber bei Wiederholung desselben Tatbestandes vorliegt. Beispiel: Wer außerehelicher Abstammung, mit einer Frauensperson, die noch gültig verheiratet ist, eine Ehe eingeht, ist zweifach irregulär. Einfach irregulär ist, wer mehrmals des abusus ordinis sich schuldig macht. Strenger ist das Recht beim homicidium voluntarium. Hier wird mit der Tat auch die Irregularität vervielfältigt.

---

[1]) In gleicher Hinsicht waren nach bisherigem Rechte irregulär die clinici, d. i. solche, welche erst anläßlich einer schweren Krankheit sich taufen ließen (man kann sie wohl zu den Neophyten rechnen) und die Nichtgefirmten. Empfang der Firmung wird auch jetzt vom Weihekandidaten vorausgesetzt vgl. can 993, n 1), der Mangel ist aber nicht ein formelles Weihehindernis.

Dispensation von Irregularitäten und Weihehindernissen. Das Dispensationsrecht steht im allgemeinen dem Papste zu. Der Bischof kann aber seine Untergebenen von allen Irregularitäten, die aus einem geheimen Delikte hervorgehen, dispensieren, ausgenommen die Irregularität ex homicidio voluntario und die Irregularitäten aus geheimen Delikten, die aber bereits bei Gericht anhängig sind, also aufgehört haben, geheim zu sein. Die gleiche Vollmacht besitzt der Beichtvater in geheimen dringenden Fällen, wenn der Ordinarius nicht zugänglich ist, oder die Gefahr eines bedeutenden Schadens oder Diffamierung besteht, jedoch nur hinsichtlich der nachfolgenden Irregularitäten, also lediglich zum Zwecke, daß die bereits empfangene Weihe ausgeübt werden darf (can. 990). Hiezu ist zu bemerken: Der Bischof hat also auf Grund der angeführten Kanones kein Dispensationsrecht hinsichtlich der Irregularitäten ex defectu, auch nicht wie bisher bezüglich des defectus natalium legitimorum für die niederen Weihen. Der Bischof entbehrt auch der Dispensvollmacht bezüglich der einfachen Weihehindernisse; wohl aber hat er, wie oben dargelegt wurde, in manchen Fällen durch freies Ermessen zu entscheiden, ob eine Irregularität, beziehungsweise ein Hindernis vorhanden, beziehungsweise noch vorhanden ist. Daß der Beichtvater bloß für nachfolgende Irregularitäten ex delicto eine Dispensvollmacht erhält, ist darin begründet, daß bei vorausgehenden Irregularitäten nicht so leicht ein dringender Fall vorkommt, jedenfalls sich der Kandidat an den Bischof wenden kann. — Beim Ansuchen um Dispensation sind alle Irregularitäten und Weihehindernisse gleichzeitig aufzuführen. Doch gilt eine allgemeine Dispensation auch für die bona fide verschwiegenen Irregularitäten und Hindernisse, ausgenommen die Irregularität aus beabsichtigtem Mord und aus Delikten, die bereits vor Gericht gezogen sind. Nicht erstreckt sich die allgemeine Dispensation auf die mala fide verschwiegenen Irregularitäten und Weihehindernisse (can. 991, § 1).[1] Da mehrfacher Mord eine Mehrheit von Irregularitäten schafft, ist dieser Umstand, und zwar bei Nichtigkeit der Dispensation anzugeben (can. 991, § 2). Wird allgemein „für die Weihen" eine Dispensation gewährt, so gilt dieselbe auch für die höheren Weihen und der derart Dispensierte kann auch Kuratbenefizien (nicht die im päpstlichen Konsistorium zu verleihenden Benefizien, beneficia consistorialia) erwerben, kann aber nicht zum Kardinal, Bischof, Abt, Praelatus nullius oder zum Superior maior (Provinzial) einer

[1]) Die Textierung gibt zu mehreren Zweifeln Anlaß. Was ist eine allgemeine Dispensation? Die Dispensation ab omnibus irregularitatibus et impedimentis? Wie steht es mit der Rechtsgültigkeit der Dispensation, wenn um Behebung von den Irregularitäten A und B angesucht und die Dispensation gegeben, aber bona fide eine andere Irregularität verschwiegen wurde? Weil keine dispensatio generalis, wäre sie ungültig. Gilt bei einer allgemeinen Dispensation dieselbe für die einbekannten Irregularitäten, obwohl andere mala fide verschwiegen wurden? Nach dem Wortlaute scheinbar ja.

geistlichen exempten Ordensgenossenschaft bestellt werden. — Wird außer der Beicht pro foro interno eine Dispensation gewährt, so soll dieselbe schriftlich fixiert und im bischöflichen Geheimarchiv aufbewahrt werden. Wahrscheinlich soll dadurch eine spätere Dispensation pro foro externo bei Bekanntwerden des Tatbestandes überflüssig werden. Eine ähnliche Verfügung findet sich im Eherecht. Vgl. can. 1047.

Besondere Weiheerfordernisse. Unter dem Kapitel: De iis quae sacrae ordinationi praeire debent behandelt der Kodex eine Reihe von Vorbereitungsakten und Nachweisen hinsichtlich der erlaubten Ordination. Eine ziemlich selbstverständliche Verfügung trifft can. 992, daß alle Weihekandidaten vor der Ordination zu gelegener Zeit dem Bischof, beziehungsweise dessen Stellvertreter ihr Vorhaben kundzugeben haben. Can. 993 zählt die Nachweise auf, welche die weltgeistlichen Weihekandidaten und die denselben in Hinsicht auf die Ordination gleichgestellten Religiosen beizubringen haben. Es sind die Zeugnisse über den Empfang der Taufe und Firmung, eventuell über bereits empfangene Tonsur oder Weihen, Nachweis der für den angestrebten Weihegrad erforderlichen Vorstudien, Zeugnis des Seminarvorstandes, beziehungsweise des Priesters, welchem der Kandidat zur Aufsicht überwiesen war, Testimoniales vom Ordinarius, in dessen Diözese sich der Ordinand ein kanonisches Weihehindernis zuziehen konnte, Testimoniales des Superior maior der Ordensgenossenschaft, welcher der Weihekandidat angehört.

Ueber die Testimoniales bestimmt can. 994: Eigene Testimoniales sind regelmäßig vom Bischof beizubringen, in dessen Diözese der Weihekandidat drei Monate als Soldat oder sechs Monate als Zivilist nach erreichter Pubertät (Vollendung des 14. Lebensjahres) sich aufgehalten hat. Doch kann der Ordinator auch wegen eines kürzeren Aufenthaltes in einer anderen Diözese, oder auch hinsichtlich der Zeit vor der Pubertät Testimoniales verlangen. Es bleibt also im ganzen das bisherige Recht bestehen. Daß ein auswärtiger Aufenthalt erst nach der Pubertät, nicht schon nach dem 7. Lebensjahr zu beachten sei, wurde auch bisher schon von manchen Kanonisten gelehrt (vgl. Wernz, Jus decret., II², 1, 75). — § 2 des zitierten Kanons rechnet mit der Schwierigkeit, wirklich zweckentsprechende Testimoniales zu erlangen, daher die Verfügung, daß im Falle der Ordinarius weder selbst noch durch Vertrauenspersonen den Ordinanden so kennen lernten, daß wirklich die Abwesenheit von kanonischen Weihehindernissen bezeugt werden kann, an Stelle der Testimoniales vom Ordinator dem Ordinanden ein Ergänzungseid über das Nichtvorhandensein von Hindernissen abzunehmen ist. Das gleiche gilt, wenn der Ordinand in so vielen Diözesen sich aufgehalten hat, daß es unmöglich oder wenigstens allzuschwer wäre, so viele Testimoniales einzufordern. Neue Testimoniales werden

notwendig, wenn der Ordinand nach Ausstellung der Testimoniales vor der Ordination sich durch die angegebene Zeit wiederum in diesen oder anderen Diözesen aufgehalten hat. Hinsichtlich der Soldaten, die sich in seiner Diözese aufhalten, wird der Ordinarius wohl kaum Bescheid geben können. Auffallend ist es, daß der Feldbischof, der im Erlaß der C. Consist. 2. Jänner 1917 (Acta Ap. Sedis, IX, 15 f.) zur Ausstellung von Testimoniales als berechtigt erklärt wurde, im Kodex nicht mit diesem Rechte ausgestattet ist. Vielleicht deshalb, weil die Militärseelsorge zu verschieden in den einzelnen Ländern geregelt ist.

Bedürfen auch regulare Weihekandidaten, die nicht dem Weiherecht der Säkularkleriker unterstehen, außer dem Zeugnis des Obern besonderer Testimoniales? Nein. Can. 995, § 2. Ueber den Inhalt der Entlaßscheine der Superiores religiosi wurde bereits oben im Kapitel Ordination der Regularen gehandelt.

Die Ordinationsprüfung. Das Tridentinum 23, de ref., cap. 7 und 12 spricht von einer Prüfung der Ordinanden sowohl des weltgeistlichen als des Regularstandes. Can. 996 f. erneuert diese Vorschrift und schreibt nähere Einzelheiten dieser Prüfung vor. Jeder Kandidat soll hinsichtlich der zu empfangenden Weihe sich einem Examen unterziehen. Die Kandidaten der höheren Weihen sollen außerdem nach Anweisung des Bischofs über einige Traktate der Theologie sich einer Prüfung unterziehen.[1]) Da man nach römischer Ausdrucksweise unter Theologie speziell Dogmatik und Moraltheologie versteht, so würden diese Disziplinen den Prüfungsstoff liefern. Zur Vornahme der Prüfung, und zwar der Säkular- wie Regularkandidaten ist der Bischof berufen, der jure proprio ordiniert, beziehungsweise die Dimissorien gibt. Jedoch kann er die Prüfung auch dem tatsächlich ordinierenden Bischof (an welchen die dimissio stattfand) überlassen, vorausgesetzt, daß dieser die Prüfung auf sich nehmen will. Aber selbst wenn in den Dimissorien behauptet wird, daß der Kandidat geprüft und tauglich befunden worden sei, kann der ordinierende Bischof ein neues Examen veranstalten und davon die Erteilung der Weihe abhängig machen. Die Examinatoren bestimmt der Bischof. Er kann mit dieser Prüfung die Synodalexaminatoren betrauen (can. 389, § 2). Bisher wurde die Ordinationsprüfung in den einzelnen Diözesen sehr verschieden gehandhabt. Mancherorts begnügte man sich überhaupt mit den akademischen Prüfungszeugnissen. — Kann der Bischof die Prüfung der regulargeistlichen Kandidaten den Ordensoberen überlassen, wie es bisher vielfach geschehen ist? Can. 997 sagt zwar, daß der Bischof die Prü-

[1]) Die Bestimmung der Bulle Apostolicae Sedis (suspensiones, n. 7), daß Weltkleriker, die vier Monate in Rom sich aufgehalten haben, bei Strafe der Suspension von den erhaltenen Weihen die Ordinationsprüfung vor dem Papst, beziehungsweise Kardinalvikar ablegen müssen, ist nicht in das neue Gesetzbuch übergegangen.

fung der weltgeistlichen und regularen Kandidaten vornimmt. Da jedoch can. 996, § 3, dem Bischof das Recht einräumt, die Examinatoren zu bestimmen, wäre diese Gepflogenheit immerhin möglich.

Das Aufgebot der Kandidaten der höheren Weihen. Das Tridentinum 23, de ref., cap. 5, hatte ein Aufgebot „in ecclesia", offenbar in der zuständigen Pfarrkirche des Ordinanden, angeordnet. Die Praxis war in den einzelnen Diözesen sehr verschieden. Vereinzelt, so in der Diözese Seckau, fand das Aufgebot in allen Pfarrkirchen der Diözese statt. Der Kodex, can. 998, § 1 ordnet das Aufgebot an in paroeciali cuiusque candidati ecclesia. Es ist dies die Pfarrkirche, zu welcher der Kandidat durch Domizil oder Quasidomizil gehört. Da Studierende am Orte ihrer Studien regelmäßig nur ein Quasidomizil besitzen, ohne das eigentliche Domizil bei den Eltern aufgegeben zu haben, so wäre zunächst der Wohnort der Eltern maßgebend. Uebrigens läßt can. 998 einen ziemlich weiten Spielraum: Der Bischof kann vom Aufgebot dispensieren, aber auch das Aufgebot in anderen Kirchen anordnen oder dasselbe durch Anschlag an den Kirchentüren über einen gebotenen Feiertag ersetzen. Wird das Aufgebot vorgenommen, so soll es an einem gebotenen Feiertag (die festo de praecepto) beim feierlichen Gottesdienst (inter Missarum sollemnia) oder auch an einem anderen Tage zu einer anderen Stunde bei Anwesenheit einer größeren Volksmenge in der Kirche stattfinden. Findet sechs Monate nach dem Aufgebot die Ordination nicht statt, so ist dasselbe nach Ermessen des Bischofs zu wiederholen. Nicht zu verkünden sind die angehenden Majoristen des Ordensstandes (religiosi a votis perpetuis sive sollemnibus sive simplicibus).

Das Aufgebot bezweckt die Auffindung etwa vorhandener Weihehindernisse. Daher werden auch die Gläubigen verpflichtet (can. 999), ihnen etwa bekannte Hindernisse dem Pfarrer, beziehungsweise Ordinarius zur Anzeige zu bringen. Der Pfarrer, welcher das Aufgebot vorgenommen hat, soll über das Aufgebot und den Erfolg desselben an die bischöfliche Kurie berichten und ein Zeugnis über das Leben und Betragen des Ordinanden auf Grund verläßlicher Erhebungen einschicken. Wenn notwendig, soll der Bischof private Erkundigungen einziehen (can. 1000). Im Grunde ist diese Bestimmung nur eine Wiederholung von Trid. 23, de ref., cap. 5. Da nach dem Vorausgehenden vom Aufgebot dispensiert werden kann, wird die Durchführung dieser Kanones nicht überall dieselbe Form annehmen. In vielen Diözesen werden bei der Aufnahme ins Seminar pfarrliche Zeugnisse verlangt und werden die Seminaristen verpflichtet, von den Pfarrern, in deren Gebiet sie die Ferien verbracht haben, Zeugnisse über ihre Aufführung beizubringen. Vgl. übrigens auch can. 1363 (Zeugnis bei der Aufnahme) und can. 1370. Selbstverständlich wird das Zeugnis des Seminarrektors bei der Ordination eine wichtige Rolle spielen. Vgl. can. 993, n. 3.

Die Weiheexerzitien. Ueber die Dauer der Weiheexerzitien verbreitet sich can. 1001. Es wurde hierüber bereits oben unter dem Titel Interstitien gehandelt. Für die meisten Diözesen bedeutet diese Anordnung wohl eine Verschärfung der Disziplin. Wenn es heißt: qui ad primam tonsuram et ordines minores promovendi sunt, spiritualibus exercitiis per tres saltem integros dies vacent, so läßt dies eine mildere und eine strengere Auslegung zu. Es dürfen zwar nach can. 978, § 3, nicht Tonsur und die erste niedere Weihe und auch nicht alle niederen Weihen an einem Tage erteilt werden; jedoch ist im übrigen die Dauer der Interstitien hinsichtlich dieser Weihegrade dem Ermessen des Bischofs überlassen. Genügen nun einmalige dreitägige Exerzitien, wenn diese Grade in kurzen Intervallen erteilt werden? Oder müssen der Tonsur und jeder niederen Weihe dreitägige Exerzitien vorausgehen? Der Text läßt beide Auslegungen zu. Hinsichtlich der höheren Weihen ist die Frage klar entschieden: Sechstägige Exerzitien vor jeder höheren Weihe, beziehungsweise wenigstens dreitägige vor dem Diakonat, wenn mehrere höhere Weihen innerhalb eines Halbjahres erteilt werden (can. 1001, § 1).

Wird nach Beendigung der Exerzitien der Empfang der Weihe über ein halbes Jahr aufgeschoben, so sind die Exerzitien zu wiederholen. Bei geringeren Intervallen entscheidet das Ermessen des Bischofs über die etwaige Wiederholung. Ueber den Ort der Exerzitien sind keine besonderen Vorschriften erlassen. Der Vorsteher des Hauses bezeugt dem Bischof gegenüber die Ablegung der Exerzitien, der Superior maior hinsichtlich der Religiosen.[1])

Ordinationsritus. Der Ritus ist durch die liturgischen Bücher bestimmt (can. 1002 ff.). Die Ordinationsmesse muß stets vom Ordinator (Konsekrator) gelesen werden. Wer einige Weihen na orientalischem Ritus empfangen hat und auf Grund eines apostolischen Indultes weitere Weihen nach lateinischem Ritus empfangen will, muß früher nach lateinischem Ritus jene der Ordnung nach vorausgehenden Weihen empfangen, die er nach orientalischem Ritus nicht empfangen hat. Die zu den höheren Weihen Beförderten müssen bei der Ordinationsmesse die heilige Kommunion empfangen (can. 1005).

Zeit und Ort der Ordination. Die Bischofsweihe darf, wie bisher, nur an einem Sonn- oder Apostelтag während der heiligen Messe erteilt werden. Die höheren Weihen sollen an den alten Ordinationstagen: Quatembersamstag, Samstag vor Passionssonntag und Karsamstag erteilt werden. Jedoch werden die Bischöfe bei Vorhandensein eines wichtigen Grundes ermächtigt, die höheren

[1]) Die in der Bulle Apostolicae Sedis, 12. Okt. 1869, Suspensiones, n. 7, aufgeführte Verfügung, daß die Kleriker der suburbikarischen Bistümer bei Strafe der Suspension von den erhaltenen Weihen im Hause der Lazaristen die Exerzitien machen müssen, findet sich nicht im Kodex.

Weihen auch an einem Sonntag oder gebotenen Feiertag vorzunehmen. Die Tonsur kann an jedem Tag zur beliebigen Stunde (also auch ohne Zusammenhang mit der heiligen Messe), die niederen Weihen an Sonntagen und Festen „duplex" jedoch nur in der Frühe (mane tamen, also wohl im Zusammenhang mit der heiligen Messe?) erteilt werden. Jede gegenteilige Gewohnheit wird aufgehoben. Nicht widerrufen sind aber Indulte, welche die Bischöfe von früherher noch besitzen. Die aufgeführten Vorschriften sind auch einzuhalten, wenn ein lateinischer Bischof auf Grund eines päpstlichen Indultes einen Orientalen und umgekehrt ein orientalischer Bischof einen Lateiner ordiniert (can. 1006). Die Bestimmungen über die Weihezeiten verpflichten aber nicht, wenn eine Ordination oder ein Ritus, sei es absolut, sei es bedingt, wiederholt wird. — Was den Ort anlangt, so darf der Bischof die Weihen nur in seinem Territorium, außerhalb nur mit Erlaubnis des zuständigen Ordinarius erteilen, insofern er hiebei sich der Pontifikalien bedient (can. 1008).[1])

Die allgemeinen Ordinationen sollen in der Kathedralkirche in Gegenwart der Kanoniker öffentlich vorgenommen werden, wenn in einer anderen Kirche, so in Gegenwart des Ortsklerus. Es stimmt das mit Tridentinum 23, de ref., cap. 8. Aus Gründen kann der Ordinarius einzelne Ordinationen auch in seiner Hauskapelle oder anderen Kirchen, in Seminar- oder Klosterkirchen, vornehmen. Tonsur und niedere Weihen dürfen sogar in Privatoratorien erteilt werden (can. 1009).

Beweis der Ordination. Ueber die erfolgte Ordination sind genaue Eintragungen in das Ordinationsbuch zu machen und die darauf bezüglichen Akten sorgfältig aufzubewahren. Der Ordinierte bekommt ein Ordinationszeugnis. Erfolgte auf Grund einer Dimissio die Ordination von einem auswärtigen Bischof, so ist auf Grund dieses Zeugnisses die Eintragung in das Ordinationsbuch vorzunehmen. Von der Erteilung der Subdiakonatsweihe ist der

[1]) Darf er also die Weihen erteilen, wenn er sich nicht der Pontifikalien bedient? Es hat den Anschein. Daher wird in can. 1008 auf can. 239, § 1, n. 15, als auf eine Ausnahme verwiesen. Es ist an dieser Stelle vom Privilegium der Kardinäle die Rede, überall außerhalb Roms in allen Kirchen sich der Pontifikalien bedienen und daher auch Weihen erteilen zu dürfen. Da der gewöhnliche Bischof den usus Pontificalium außerhalb seiner Diözese nicht hat, so darf er daselbst Weihen, bei deren Erteilung er sich der Pontifikalien bedient, nicht vornehmen. Nach dem Pontificale Romanum, De clerico faciendo trägt der Bischof bei Erteilung der Tonsur und der niederen Weihen eine Mitra simplex, bei Erteilung der höheren Weihen erscheint er omnibus paramentis pontificalibus indutus, also in jedem Falle mit pontifikalen Abzeichen. Da can. 1002 die genaue Einhaltung des im Pontificale Romanum vorgeschriebenen Ritus vorschreibt, so liegt ein gewisser Widerspruch vor. Vgl. auch can. 783, § 2, wo gesagt wird, daß der Bischof eigene Diözesanen auch außerhalb der Diözese firmen darf, und zwar ohne Erlaubnis des Ortsbischofs aber privatim ac sine baculo et mitra. Das Pontificale Romanum schreibt aber den Gebrauch dieser Insignien vor.

Pfarrer des Taufortes vom Ordinarius, beziehungsweise wenn es sich um einen Religiosen handelt, vom Superior maior zu verständigen, damit eine entsprechende Anmerkung im Taufbuche erfolge (can. 1011).

Strafbestimmungen. Das kirchliche Strafrecht, can. 2370 bis 2374 und can. 2409 bis 2411, gibt eine Zusammenstellung von Strafbestimmungen hinsichtlich der vorschriftswidrigen Ausübung der Ordinationsbefugnis. Der Bischof, welcher ohne apostolischen Auftrag eine Bischofsweihe vornimmt, seine Assistenten und der Konsekrierte selbst sind suspendiert, bis der Apostolische Stuhl dispensiert. Durch bewußte Simonie zu den Weihen Beförderte sind wie der Ordinator der Häresie verdächtig und der dem Papst reservierten Suspension verfallen. Wer wissentlich von deklarierten Zensurierten oder notorischen Apostaten, Häretikern oder Schismatikern sich weihen läßt, verfällt der dem Papst reservierten suspensio a divinis. Wer ohne es zu wissen von derartigen Persönlichkeiten ordiniert worden ist, ist bis zur Dispensation suspendiert. Der einjährigen Suspension von der Erteilung der Weihe verfällt der Bischof, wenn er einen Fremden ohne die erforderlichen Dimissorien, den eigenen Kandidaten ohne die etwa notwendigen Testimoniales, einen Ordensprofessen, zu dessen Ordination er nicht zuständig ist, ordinierte, oder die höheren Weihen ohne Weihetitel erteilte. Wer ohne die notwendigen Dimissorien, oder mit falschen Entlaßscheinen, oder vor dem gesetzlichen Alter oder per saltum die Weihe sich erschlich, ist von der empfangenen Weihe suspendiert. Wer ohne Testimoniales, oder im Zustande der Zensur, der Irregularität oder eines Weihehindernisses die Weihe empfing, soll nach den Umständen ernstlich gestraft werden. Der Kapitelvikar, der unbefugterweise (can. 958, § 1, n. 3) Weihedimissorien ausstellt, verfällt ipso facto der suspensio a divinis. (can. 2409). Klostervorgesetzte, welche gegen die Vorschriften der can. 965 bis 967 ihre Untergebenen an einen anderen Bischof behufs Weihe schicken, sind durch einen Monat vom Messelesen suspendiert (can. 2410).

Ueber die Verrichtung der Ablaßgebete.

Von † P. Josef Hilgers S. J.

(Fortsetzung und Schluß.)

III. Ort und Zeit. — Hilfsmittel. — Meinung. — Aeußere Haltung und innere Verfassung.

Manche Ablaßgebete sind an einen bestimmten Ort, andere an eine Zeit oder an Ort und Zeit zugleich gebunden. Viele Ablässe gewinnt man durch Gebete aber nur als Mitglied eines frommen Vereines oder mit Hilfe von Andachtsgegenständen, wie Kruzifix und Rosenkranz. Bei allen Ablaßgebeten kommt es auf die Meinung

an, in der man betet oder warum man betet. Selbst die äußere Haltung, in welcher das Gebet verrichtet werden soll, ist bei einigen Ablaßgebeten vorgeschrieben. Und wichtiger als diese äußere Art und Weise der Verrichtung des Gebetes ist die innere Haltung der Verfassung, die man bei allen Ablaßgebeten haben muß. So hängt in der Tat auch von alledem die Gewinnung der Abläße ab und muß davon hier noch die Rede sein. Alsdann wären aber auch alle Fragen über die Ablaßgebete und ihre Verrichtung beantwortet.[1])

Ort und Zeit.

Die mit Abläßen versehenen Gebete und überhaupt alle Ablaßgebete kann man an und für sich überall und zu jeder Zeit verrichten. Wo immer und wann immer ich im Stande der Gnade die heiligsten Namen Jesus, Maria, Josef anrufe, gewinne ich den dazu verliehenen Ablaß. Früh am Morgen, spät am Abend, in jeder Gefahr, in jeder Versuchung, auf dem Ruhelager oder bei der Arbeit und auf dem Kampfplatze, wo und wann der Christ sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet, kann er damit Ablaß gewinnen. Bedient er sich dabei des Weihwassers, so gewinnt er noch mehr Ablaß. Weihwasser hat man nicht überall und zu jeder Stunde zur Hand. Das Gebet nach der heiligen Kommunion zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses muß vor einem Kruzifixe verrichtet werden. Es ist aber nicht vorgeschrieben, dieses Gebet unmittelbar oder sofort nach der Kommunion und noch am Orte der Kommunion zu verrichten. Das Kruzifix, vor dem man sich zu diesem Gebete niederwirft, kann groß oder klein, ein Bild oder eine Statue sein. Ich kann das Gebet vor dem Kruzifix auf dem Altare oder vor dem Kruzifix an meinem Rosenkranz oder vor dem Kruzifixbildchen im Gebetbuche verrichten. Immerhin ist durch solche Erfordernisse Zeit und Ort für diese Ablaßgebete schon näher bestimmt. Die bekannten Gebete nach jeder stillen Messe sind mit Ablaß verbunden. Der Ablaß ist deshalb an Ort und Zeit der heiligen Messe geknüpft. Allein, wo und wann eine stille heilige Messe gelesen wird, kann man auch jene Gebete verrichten und die betreffenden Abläße gewinnen. Es gibt ein kleines Ablaßgebet, durch welches man den Ablaß gewinnt, wenn man es vor einem Herz-Jesu-Bild verrichtet.[2]) Jede beliebige, von der Kirche gestattete Darstellung des Herzens Jesu genügt dazu. Es gibt einen anderen Ablaß, welchen man gewinnt, wofern man vor einer Herz-Jesu-Darstellung in einer Kirche oder Kapelle oder auf irgend einem Altare Gebete nach der Meinung des Papstes verrichtet. Zur Gewinnung dieses Ablasses ist also der Ort schon näher bestimmt. Die Kreuzwegabläße gewinnt man dort, wo der Kreuzweg mit seinen 14 Stationen rechtmäßig errichtet ist, in der Kirche oder Kapelle, im Hause oder Zimmer, im Freien oder auf dem Berge. Ist irgend-

[1]) Nach dem Sprüchlein: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. — [2]) Beringer-Hilgers I, 196, n. 113.

wo ein Missionskreuz errichtet, so muß man die betreffenden Gebete vor demselben verrichten, wenn man den dafür verliehenen Ablaß gewinnen will. Manche Kirchen oder Orte sind also mit Ablaß versehen, daß man dort Tag für Tag, jahraus und jahrein Ablaß gewinnen kann durch Besuch und Gebete, bei andern kann man auf gleiche Weise nur an bestimmten Tagen oder in bestimmten Zeiten Ablaß gewinnen. Man nennt solche Abläße deshalb einfachhin örtliche.

Ebenso spricht man bei sehr vielen Abläßen von der Ablaßzeit. Abläße sind verliehen für Gebete am Morgen und für solche am Abend. Zu dieser bestimmten Zeit muß man alsdann auch diese Gebete verrichten.[1]) Andere Ablaßgebete soll man morgens, mittags und abends verrichten, wie den „Engel des Herrn" beim dreimaligen Glockenzeichen, und jedesmal gewinnt man dabei den Ablaß.[2]) Vor allem aber gibt es Ablaßtage und Ablaßfeste, es gibt Ablaßzeiten von drei oder acht oder neun Tagen, von sechs oder zehn Sonntagen u. s. w., es gibt verschiedene Monate in jedem Jahre, in welchem man besondere Abläße durch bestimmte Gebete gewinnt und es gibt ganze Ablaßjahre, die man deshalb die heiligen oder die goldenen oder die Jubeljahre nennt. Außerhalb dieser bestimmten Zeiten kann man die dazu bewilligten Abläße nicht gewinnen, es sei denn im einzelnen eine Ausnahme gestattet. Handelt es sich also um eine monatliche, neuntägige oder überhaupt mehrtägige Andacht, so muß man die täglichen Ablaßgebete an jedem Tag von 24 Stunden dieser Ablaßzeit verrichten. Es wurde aber eigens gestattet, zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses, der oft für solche Andachten bewilligt ist, die dazu vorgeschriebene Beichte und Kommunion auch innerhalb der acht Tage zu halten, welche unmittelbar auf den letzten Tag jener frommen Uebungen folgen. Damit ist denn auch gegeben, daß die Gebete nach der Meinung des Papstes, wenn sie hiebei vorgeschrieben sind, in derselben Frist verrichtet werden können.[3])

---

[1]) Besonders viele Abläße sind verliehen für das „Salve regina" am Morgen und das „Sub tuum praesidium" am Abend, doch muß man dem einen wie dem anderen Gebete hinzufügen: Dignare me laudare te virgo sacrata; Da mihi virtutem contra hostes tuos. — Benedictus Deus in sanctis suis. Amen. Und man muß auch täglich beide Gebete zu diesen Zeiten verrichten, das eine morgens, das andere abends. Vgl. Ebd. I, 241 f.

[2]) Ordensleute und auch andere in Gemeinschaft lebende Personen, die beim Läuten des „Engels des Herrn" durch eine von der Hausordnung bestimmte Uebung an der Verrichtung des Gebetes verhindert sind, können die Abläße gewinnen, wenn sie nach Beendigung der Uebung alsbald den „Engel des Herrn" beten. Dort, wo ein Glockengeläute zu den drei Zeiten, morgens, mittags und abends nach Sonnenuntergang nicht stattfindet, gewinnen die Gläubigen die Abläße, wenn sie den „Engel des Herrn" ungefähr um die angegebenen Stunden beten.

[3]) Was überhaupt den Empfang der heiligen Sakramente bei Gewinnung der Abläße angeht, so gelten nach dem neuen Gesetzbuch im allgemeinen die alten Vorschriften. Nur sind noch einige Erleichterungen hinzugetreten. Die Ablaßbeichte kann nicht nur an den acht Tagen vor dem Ablaßtag selber, sondern mit der heiligen Kommunion auch in der ganzen

Was aber die Ablaßtage oder Ablaßfeste angeht, so fragt es sich erstens, ob die Ablaßzeit nach 24 Stunden von Mitternacht zu Mitternacht, also nach bürgerlichen Tagen oder nach kirchlichen Tagen, von der ersten Vesper bis zur zweiten des Festes, oder nach welcher Art zu berechnen ist, und zweitens, welche Zeitrechnung überhaupt für die Ablaßzeit maßgebend ist. Die Beantwortung der zweiten Frage ist am einfachsten: Jeder einzelne darf bei Berechnung der Ablaßzeit sowohl nach der Ortszeit als auch nach der an Ort und Stelle gebräuchlichen Zeitrechnung vorangehen. Hiebei gilt dasselbe wie beim täglichen Breviergebet oder beim Gebote des Nüchternbleibens von Mitternacht an zum Empfange der heiligen Kommunion. Ist also die sogenannte Sommerzeitrechnung im Gebrauche dort, wo die Ortszeit schon eine halbe Stunde der sogenannten mitteleuropäischen Zeit voraus war, so darf man daselbst den Ablaßtag von 24 Stunden rechnen von ½2 Uhr in der Nacht bis ½2 Uhr in der folgenden Nacht, oder man kann nach der Sommerzeitrechnung selber vorangehen.

Aber wie rechnet man überhaupt den Ablaßtag? Man versteht darunter immer den bürgerlichen Tag von 24 Stunden von Mitternacht zu Mitternacht, wenn nichts anderes gesagt ist. Dasselbe gilt, wenn von drei, neun oder mehreren Tagen die Rede ist. Unter einem Monat versteht man immer eine Reihe von dreißig unmittelbar aufeinanderfolgenden solchen Tagen, die an irgend einem beliebigen Tage ihren Anfang nehmen kann; es sei denn, daß ein bestimmter Monat, wie Mai oder Februar, ausdrücklich genannt ist. Handelt es sich um ein eigentliches Fest, das zum Ablaßfest wird, so ist in den Ablaßbewilligungen oft gesagt, daß die Ablaßzeit anfängt mit der ersten Vesper dieses Festes. Alsdann rechnet man diesen Ablaßtag von 2 Uhr Nachmittag des Vortages an bis zur vollen Abenddämmerung des eigentlichen Ablaßfestes. Es wurde aber dieser sogenannte kirchliche Tag von der ersten bis zur zweiten Vesper als Ablaßfrist bewilligt hauptsächlich oder fast einzig um der Kirchenbesuche willen, die oft zu solchen Ablaßtagen vorgeschrieben sind. Später ging man noch weiter und verlängerte diese Ablaßfrist noch mehr, und zwar ausdrücklich und nur für diese Kirchenbesuche mit Gebet. Im Jahre 1911 bestimmte nämlich ein Dekret des heiligen Offiziums, daß alle Kirchenbesuche, die irgendwie zur Gewinnung von Ablässen vorgeschrieben sind oder werden, in der Zeit vom Mittag des Vortages an bis Mitternacht des Ablaßtages selbst, also in einer Frist von vollen 36 Stunden gehalten werden können. Da mit den Kirchenbesuchen gewöhnlich auch Ablaßgebete

Oktave des Ablaßtages oder -festes empfangen werden. Außerdem kann jeder, der monatlich zweimal, wofern er daran nicht rechtmäßig gehindert ist, zu beichten pflegt, damit der Beichtpflicht für alle Ablässe genügen. Wie früher besteht für den, welcher die tägliche oder fast tägliche Kommunion empfängt, keine besondere Vorschrift mit Beziehung auf eine Ablaßbeichte.

verbunden und vorgeschrieben sind, so gilt auch hiefür vom Jahre 1911 an dieser neue Ablaßtag von 36 Stunden. Man kann also die zur Gewinnung des Portiunkulaablasses erforderten Kirchenbesuche mit Gebet nach der Meinung des Papstes schon am Mittag des 1. August beginnen und fortsetzen bis Mitternacht vom 2. zum 3. August. Ebenso um durch jeden Kirchenbesuch mit Gebet einen vollkommenen Ablaß am Armenseelentag zu gewinnen, hat man die Frist von Mittag Allerheiligen bis zum Anfang des 3. November.

Ebenso wie die toties-quoties vollkommenen Abläße, ist auch der Jubiläumsablaß zugleich an Ort und Zeit geknüpft. Der eigentliche Jubelablaß des heiligen Jahres kann nur in Rom gewonnen werden durch Gebet beim Kirchenbesuch von St. Peter, St. Johann im Lateran und Maria Maggiore. Also die Ablaßgebete zur Gewinnung des Jubelablasses sind an die Ewige Stadt und an das heilige Jahr gebunden. Der wichtigste aller Abläße, der Sterbeablaß, ist selber so an Ort und Zeit gebunden, daß er nur am Orte und in dem Augenblicke des wirklichen Todes gewonnen werden kann. Allein die Gebete, wodurch man sich diesen Ablaß oder das Recht auf denselben verdient, können räumlich und zeitlich weit, sehr weit von der Todesstunde entfernt sein. Das Recht auf den Sterbeablaß kann jeder stets und allerwegen durch Ablaßgebete erlangen.[1])

In Wirklichkeit ist also, wie aus den obigen Beispielen erhellt, der Ablaß, der durch Ablaßgebete gewonnen wird, mittelbar oder unmittelbar oft von Ort und Zeit abhängig. Im einzelnen aber werden die Fragen „wo" und „wann", wie sich ebenfalls aus dem obigen ergibt, durch die allgemeinen Ablaßbestimmungen und namentlich durch die einzelnen Ablaßbewilligungen beantwortet: Denn so oft die Gewinnung eines Ablasses an Ort oder Zeit geknüpft ist, muß dies auch notwendig aus der Bewilligung des Ablasses hervorgehen.

Hilfsmittel: Ablaßgegenstände und Bruderschaften.

Vorhin wurde bemerkt, daß man mehr Ablaß oder einen besonderen Ablaß gewinnt, wofern man das heilige Kreuzzeichen macht, indem man sich dabei mit Weihwasser besprengt. Das geweihte Wasser ist gewissermaßen ein Hilfsmittel, um einen neuen Ablaß zu erhalten. Zum katholischen Gruße gehören immer wenigstens zwei. Der eine ist für den andern dabei die notwendige Hilfe, um den Ablaß zu erlangen. In einem wahren Sinne verhelfen uns auch der Kreuzweg mit seinen 14 Kreuzen aus Holz, ja alle Ablaßorte und Ablaßzeiten, das goldene Jahr und die Ewige Stadt, jede Ablaßnovene und Ablaßkirche zur Erlangung von Abläßen durch Gebete. Allein es gibt außer diesen Mitteln zur Gewinnung der Abläße eine vollständige, von der Kirche dazu bestimmte Klasse

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, 1916, S. 489 ff.

von Gegenständen, die deshalb auch einfachhin Ablaßgegenstände heißen. Durch besonderen Segen der Kirche werden alle diese Andachtsgegenstände dazu bestimmt, uns Abläße zu vermitteln. Es sind also wahre Hilfsmittel, um der Abläße teilhaft zu werden. Man sagt daher mit Recht, der Ablaß sei an diese Gegenstände geknüpft und die Weihe verleihe denselben die Abläße. Doch erhält man die Abläße durch Gebet mit oder an den Gegenständen, also durch Ablaßgebete und den Gebrauch dieser Sachen. Wir haben hier etwas ähnliches wie die Sakramente. Die Materie ist hier das geweihte Kruzifix oder der Rosenkranz, die Form ist das Gebet. Tritt dieses letztere in der vorgeschriebenen Weise zum Gegenstande hinzu, so bin ich des Erfolges oder des Ablasses sicher. Der Ablaß überhaupt und insonderheit der mit Hilfe eines Andachtsgegenstandes gewonnene Ablaß übertrifft somit die Sakramentalien durch die Sicherheit der Wirkung. Und wenn die Ablaßgebete auch keine innere Gnade, nicht Nachlassung der Sündenschuld wie das Bußsakrament vermitteln oder spenden, so vermitteln oder spenden sie dennoch die Nachlassung der Sündenstrafen in derselben Weise und mit derselben Sicherheit (gleichsam ex opere operato) wie das Sakrament. Und wenn man auch nicht sagen kann, daß die Abläße im einzelnen von Christus eingesetzt sind, so verlieh doch nicht bloß Christus der Kirche die Vollmacht zur Spendung der Abläße, sondern die Abläße erhalten auch Wesen und Wert, Kraft und Wirkung schließlich nur wie die Sakramente durch das kostbare Blut Christi.

In ähnlicher Weise, demnach wie das Taufwasser und Krankenöl, wie die Gestalten von Brot und Wein in der Eucharistie werden die von der Kirche geweihten Andachtsgegenstände Vermittler von übernatürlichen Gnadenwirkungen mit Ewigkeitswerten. Gegenstände, welche die Ablaßweihe erhalten können und alsdann den Ablaß vermitteln, sind folgende: Kruzifixe und Kreuze, Koronen und Rosenkränze, kleine Statuen und Medaillen, Skapuliere und Gürtel. Um nun mit Hilfe solcher Gegenstände die an dieselben geknüpften Abläße zu gewinnen, müssen die Gegenstände selber die vorgeschriebene Beschaffenheit haben und zweitens die kirchliche Ablaßweihe. Durch diese Segnung werden die Andachtsgegenstände Ablaßgegenstände. Wer alsdann solche Gegenstände in der vorgeschriebenen Weise gebraucht und besonders wer dabei bestimmte Gebete verrichtet, gewinnt die im einzelnen dafür bewilligten Abläße. Auf diese Weise — das ist hier wohl zu beachten — werden jene Gebete zu Ablaßgebeten, und zwar erhalten wir also neue Ablaßgebete für alle drei Klassen.

Das Rosenkranzgebet ist eine bestimmte Gebetsformel, ein Ablaßgebet der zweiten Klasse, das als solches auch mit Ablaß versehen ist. Man braucht dazu keinen materiellen Rosenkranz oder einen Ablaßgegenstand. Dasselbe Gebet aber wird jetzt zu einem neuen Ablaßgebet derselben zweiten Klasse, sobald ich es an einem

eigens dazu geweihten (materiellen) Rosenkranze verrichte. Denn durch dieses Gebet am Rosenkranze gewinne ich nun ganz andere neue Ablässe. Wer mit dem geweihten blauen Skapuliere von der unbefleckten Empfängnis in der vorgeschriebenen Weise bekleidet wurde und das Skapulier oder aber statt dessen die dazu eigens geweihte Skapuliermedaille ständig trägt, gewinnt die Ablässe der sieben Hauptkirchen Roms, die der Portiunkulakirche sowie die von Jerusalem und St. Jakob zu Compostela jedesmal, so oft er sechs Vaterunser, Gegrüßet seist du, Maria und Ehre sei dem Vater betet. Diese bestimmte Gebetsformel von sechs Vaterunser u. s. w. wird also zu einem neuen Ablaßgebet der zweiten Klasse durch das Tragen des geweihten Skapuliers oder der Medaille. Trägt man, wie vorgeschrieben, das Herz-Jesu-Skapulier, nachdem man mit einem solchen geweihten Skapuliere bekleidet ward oder führt man statt dessen die dafür gesegnete Skapuliermedaille ständig bei sich, so gewinnt man täglich einmal 200 Tage Ablaß, wofern man das Gebetchen spricht: „O Mutter der Barmherzigkeit, du spendest Gnade allezeit; den Feind vertreib', der uns bedroht, nimm auf, Maria, uns im Tod." Der Gebrauch des Skapuliers macht das Gebetchen zu einem Ablaßgebete der zweiten Klasse. In derselben Weise und mit demselben Skapuliere oder der Medaille gewinnt man 60 Tage Ablaß für jedes Werk der Frömmigkeit, also für jedes beliebige, andächtige, mündliche Gebet. Und dieses Gebet wird dadurch Ablaßgebet der dritten Klasse. So oft drittens die Gläubigen, welche das Herz-Jesu-Skapulier tragen, an den kleineren Festen des Herrn und der Mutter Gottes, die in der ganzen Kirche gefeiert werden, eine Kirche besuchen und dabei nach der Meinung des Papstes beten, gewinnen sie einen Ablaß von sieben Jahren und sieben Quadragenen; außerdem an dreizehn Hauptfesten des Herrn und der seligsten Jungfrau einen vollkommenen Ablaß, wofern sie die heiligen Sakramente empfangen, einen Kirchenbesuch machen und ebenso dabei nach der Meinung des Papstes beten. Also dieses Ablaßgebet der ersten Klasse, das Gebet nach der Meinung des Papstes, erhält seine Eigenschaft als Ablaßgebet durch das Skapulier. Es werden demnach durch die Ablaßgegenstände die Ablaßgebete aller drei Klassen bedeutend vermehrt.

Wie aus dem Gesagten schon hervorgeht, ist es die besondere Weihe, welche den Gegenständen ihre Ablaßkraft mitteilt, die gewissermaßen auf die Gebete übergeht. Nur wer von der Kirche oder dem Papste dazu bevollmächtigt ist, kann eine solche Weihe spenden. Manche, ja die meisten Andachtsgegenstände können aber verschiedene oder mehrere Ablaßweihen erhalten und dadurch Träger oder Vermittler verschiedener Arten von Ablaß werden. Ein Rosenkranz der Mutter Gottes von fünf Gesetzen mit je einem großen Korne und je zehn kleinen, kann die Weihe der Dominikaner erhalten, aber dazu auch die Weihe zu den Kreuzherrenablässen, zu den sogenannten

päpstlichen und Birgittenabläßen. Alle diese verschiedenen Arten von Abläßen kann man also mit und an demselben Rosenkranz gewinnen. Schon früher ward ausdrücklich gezeigt, ob dabei für jede neue Art von Ablaß das Gebet wiederholt werden muß.[1])

Anstatt aller Skapuliere, mit denen man bekleidet werden kann — und deren gibt es viele —, darf man eine einzige Skapuliermedaille tragen; nur muß dieselbe ebensoviele Segnungen oder Weihen erhalten, als sie Skapuliere vertritt. Mit der einen Medaille kann man alsdann stets alle Abläße der verschiedenen Skapuliere gewinnen.

Ein mit den päpstlichen Abläßen versehener Gegenstand, zum Beispiel ein Kruzifix, kann nur dem Besitzer desselben, für den es geweiht wurde, als Ablaßgegenstand dienen, so daß also mit dem Tode des Besitzers der Gegenstand, das Kruzifix, nicht mehr Abläße vermittelt. Der Priester, der ein solches Kruzifix in der Todesstunde vor sich hat, kann damit selber den Sterbeablaß gewinnen, wofern er nach Beichte und Kommunion in der Lebensgefahr, oder wenn der Empfang der Sakramente nicht mehr möglich, wenigstens reumütigen Herzens den Namen Jesus mit dem Munde, oder im Falle der Unmöglichkeit, wenigstens im Herzen, anruft und den Tod mit Ergebung in Gottes Willen als Sold der Sünde annimmt. Eben dasselbe Kruzifix kann nun durch besonderen Segen des Papstes für denselben Priester zum Sterbekreuze geweiht werden, so daß alle Sterbenden, welchen eben dieser Priester das Kruzifix zur Verehrung darreicht, in der oben geschilderten Weise und unter denselben Bedingungen den vollkommenen Ablaß für die Todesstunde gewinnen. Das genannte Kruzifix kann nun noch eine dritte Weihe erhalten von einem dazu bevollmächtigten Priester, so daß es nunmehr in derselben Weise als Sterbekreuz für alle ohne Ausnahme dienen kann, so zwar, daß jeder, der dieses also gesegnete Kruzifix in der Sterbestunde küßt oder irgendwie berührt, gleichviel, wer es ihm reicht, damit in der besagten Weise den Sterbeablaß gewinnt. Und es bleibt dieser Sterbeablaß auf dem Kruzifixe oder das Kruzifix bleibt in derselben Weise Sterbe- und Ablaßkreuz für alle ohne Ausnahme, auch nach dem Tode des ersten oder zweiten oder folgenden Besitzers desselben.

Das erwähnte Kruzifix ist aber noch einer vierten Ablaßweihe fähig. Es kann zum sogenannten Stationskruzifix mit den Kreuzwegabläßen gesegnet werden. Alsdann kann der Besitzer desselben, wofern er an dem Besuche des Kreuzweges in der Kirche (oder wo immer er errichtet ist), gehindert ist, mit diesem Kruzifixe in der Hand, alle Kreuzwegabläße gewinnen durch das Gebet von 20 Vaterunser, Gegrüßet seist du, Maria, und Ehre sei dem Vater. Und alle Anwesenden, welche sich mit einem solchen Beter zu demselben Gebete vereinigen und mitbeten, gewinnen ebenfalls die genannten Abläße,

[1]) Vgl. oben S. 271 (2. Heft 1918).

auch wenn sie selbst kein derartiges Kruzifix haben oder in der Hand halten.

Das letztere gilt auch von den Dominikanerrosenkränzen und von den Rosenkränzen der sieben Schmerzen und denen der sieben Freuden. Beim gemeinsamen Gebete genügt es, daß der Vorbeter allein einen mit der betreffenden Weihe versehenen Rosenkranz in der Hand hält, damit alle anwesenden Mitbeter die betreffenden Ablässe gewinnen. Somit vermittelt das andächtige Tragen oder Gebrauchen des geweihten Gegenstandes den Ablaß allen, die dazu die vorgeschriebenen Gebete sprechen.

In gleicher Weise aber wie durch diese Ablaßgegenstände werden auch durch die sogenannten Bruderschaften und frommen Vereine viele neue Ablaßgebete für die Mitglieder der Bruderschaften geschaffen, viele neue Ablässe den Bruderschaftsmitgliedern vermittelt. Alle diese Bruderschaften und Vereine kann man daher wie die Ablaßgegenstände Hilfsmittel nennen, die uns zu den Ablässen bei Verrichtung der Bruderschaftsgebete verhelfen. Bruderschaftsgebete sind hier alle die Gebete genannt, mit denen von der Kirche für die Mitglieder der Bruderschaft oder des Vereines im besonderen eigene Ablässe verbunden sind. Das können sein und sind in der Tat Gebete aller drei Klassen, und durch die Bruderschaft werden sie also zu Ablaßgebeten einer dieser Klassen. So wie der Träger eines geweihten Skapuliers oder Gürtels und der Inhaber eines geweihten Rosenkranzes oder Kruzifixes befähigt wird, mit bestimmten Gebeten Ablässe zu erlangen, so wird jedes Bruderschaftsmitglied infolge seiner Aufnahme in die Bruderschaft und der Zugehörigkeit zu derselben durch die Bruderschaftsgebete aller denselben verliehenen Ablässe teilhaftig. Durch die Teilnahme an der Bruderschaft weiht man sich der Sache der Bruderschaft; durch die Aufnahme in die Bruderschaft, ob dieselbe mit einer förmlichen Segnung und Weihe verbunden ist oder nicht, erhält man das Recht auf die Ablässe und Privilegien der Bruderschaft und wird dadurch befähigt, mit vielen Gebeten neue, besonders große Ablässe zu gewinnen. Mit dem Rosenkranzgebete gewinnt man an und für sich verschiedene Ablässe; andere, noch größere, gewinnt man mit demselben Gebete an einem geweihten Rosenkranze; aber drittens, zahlreicher und reicher noch sind die Ablässe, welche man als Mitglied der Rosenkranzbruderschaft auf verschiedene Titel hin und namentlich auf den Titel des Rosenkranzgebetes hin gewinnt. Und obgleich man in dieser Bruderschaft gewissermaßen als deren Abzeichen einen geweihten Rosenkranz erhält, so bedarf es dennoch dieses geweihten Rosenkranzes nicht, um die Bruderschaftsablässe zu gewinnen; man bekommt dieselben vielmehr ausdrücklich und einzig als Bruderschaftsmitglied. Das gleiche gilt auch von der Siebenschmerzenbruderschaft und dem Rosenkranz von den sieben Schmerzen. Die Bruderschaftsablässe gewinnt man als Mitglied der Bruderschaft unabhängig vom ge-

weihten Rosenkranze und die Ablässe des geweihten Rosenkranzes kann jeder gewinnen, unabhängig von der Bruderschaft. Allein die Siebenschmerzenbruderschaft ist zugleich eine Skapulierbruderschaft und die Skapulierbruderschaften haben durchgängig die Eigentümlichkeit, daß ihre Mitglieder mit dem geweihten Skapuliere der bestimmten Bruderschaft bekleidet werden und dasselbe, oder statt dessen die geweihte Skapuliermedaille stets tragen müssen, um vollberechtigte Mitglieder zu sein und die Bruderschaftsablässe gewinnen zu können. Daraus folgt, daß diejenigen Skapuliere, welche man nur als Mitglied einer Bruderschaft rechtmäßig erhalten kann, losgelöst von der Bruderschaft, keine Ablässe vermitteln, und daß alle Ablässe solcher Bruderschaften, wie bei allen Bruderschaften überhaupt, auf den Titel der Zugehörigkeit zur Bruderschaft gewonnen werden. Nur gehört hier notwendig zur Mitgliedschaft das Annehmen und Tragen eines geweihten Skapulieres. Die bekanntesten dieser Skapulierbruderschaften sind die von der heiligsten Dreifaltigkeit, von den sieben Schmerzen Mariä und besonders die U. L. Frau vom Berge Karmel. Die Skapuliere dieser Bruderschaften sind für die Mitglieder derselben und alle Skapuliere sind für deren Träger ein Ehrenzeichen und das Kleid ihres Standes, dessen sie sich rühmen, wie die Ordensleute oder die Soldaten stolz sind auf ihre Uniform und das Ordensband und das Kreuz auf der Brust.

Die große Welt jagt nach Orden und nennt spöttisch den gläubigen Katholiken Ablaßjäger. Die ungläubige und irrgläubige Welt spottet über Skapuliere und Rosenkränze, Medaillen und Kruzifixe. Das gläubige Volk läßt sich dadurch nicht beirren und liebt die Ablaßgegenstände mehr als goldenen Schmuck und Edelgestein, mehr als Ordensband und Ordenskette, mehr als Ordenssterne und Ordenskreuze. Der große Gelehrte ebenso wie das arme Mütterchen, die andächtig ihren Rosenkranz beten, um Ablaß zu gewinnen, sind ein Schauspiel für Himmel und Erde: das Schauspiel des demütigen Glaubens und der gläubigen Demut, die mit ewigen göttlichen Schätzen belohnt werden.

Unglauben und Irrglauben hält das Leben dieser Gläubigen für Wahnsinn, spricht von Fetischen und Amuletten. Die Zeit wird kommen für das „ergo erravimus".

Der gläubige Katholik rühmt sich unterdessen wie des Kreuzes Christi so auch seines Rosenkranzes. Er weiß, daß an dem einen wie an dem anderen in Wahrheit klebt das kostbare Blut, das uns Heil und Erlösung und ewige Herrlichkeit verdiente.

Die Meinung zur Erlangung des Ablasses.

Der Ablaß ist eine geistliche Wohltat. Die Kirche nötigt keinem ihrer Kinder dieselbe auf. Allein, wenn es nun auch denkbar ist, daß jemand Ablaßgebete verrichtet und dabei die Wohltat des Ablasses abweist, so ist das dennoch in der Wirklichkeit kaum oder gar nicht

möglich. Mit anderen Worten: Wer immer andächtig Ablaßgebete spricht und weiß, daß damit Ablaß verbunden ist, der will auch den Ablaß erhalten. Aber auch dann, wenn er nicht weiß, daß gerade an dieses Gebet Ablaß geknüpft ist, so würde er doch sicherlich, wenn er es wüßte, ebenso andächtig oder noch mit mehr Andacht beten und ganz gewiß den Ablaß nicht zurückweisen, denn er hat im allgemeinen den Wunsch und Willen, alle Abläße zu gewinnen, deren er habhaft werden kann.[1])

Das genügt, diese Meinung ist hinreichend, um nun wirklich die Wohltat des Ablasses zu empfangen. Betet jemand mit Vorliebe ein Ablaßgebet oder sucht er sich solche gerade aus, so ist es noch klarer, daß ein solcher die Meinung hat, Ablaß zu gewinnen. Fragt man einen solchen, warum er das Friedensgebet Benedikts XV. so andächtig betet oder mitbetet, so kann er uns antworten, weil ich mich nach dem Frieden sehne oder weil es ein solch schönes Gebet zur Verehrung des Herzens Jesu und zur Erlangung des Friedens ist. Er kann aber auch in Wahrheit antworten, weil ich den damit verbundenen Ablaß gewinnen will. Niemals ist es von der Kirche gefordert worden, daß der, welcher ein Werk zur Erlangung von Ablaß ausführt, vorher ausdrücklich mit dem Munde oder wenigstens im Herzen die Meinung erweckt, ich will dieses Werk ausführen, diese Gebete verrichten, um dadurch Ablaß zu gewinnen. In der Tat kann man daher sogar Abläße gewinnen, ohne zu wissen, daß dieselben bewilligt sind. Macht jemand andächtig das heilige Kreuzzeichen unter den bekannten Worten, ruft man die heiligen Namen Jesus, Maria, Josef an oder betet man den Engel des Herrn beim Glockenzeichen, so gewinnt man dadurch Ablaß, sofern man im Stande der Gnade ist, auch wenn man im Augenblicke gar nicht daran denkt, oder überhaupt nicht einmal weiß, daß Ablaß oder wieviel Ablaß daran geknüpft ist.

Die ganze zweite Klasse der Ablaßgebete heißt die Gebete nach der Meinung des Papstes. Die Meinung oder die Meinungen, welche die Päpste zu diesen von ihnen vorgeschriebenen Gebeten haben, sind auch bekannt. Es sind: die Erhöhung der katholischen Kirche, die Verbreitung des Glaubens, die Ausrottung der Irrlehren und Kirchenspaltung, die Bekehrung der Sünder, der Friede und die Eintracht unter den christlichen Fürsten und die anderen großen Anliegen der Christenheit. Aber auch hiebei hat der Papst nie verlangt, daß man bei der Verrichtung jener Gebete diese Meinungen im einzelnen vor Auge halte. Es genügt auch hier, daß man zur Gewinnung des Ablasses nach dem Wunsch und Willen des Papstes beten wolle. Und man braucht diese Meinung nicht mit irgend einem Akte oder Gedanken eigens zu erwecken. Man kann sich dabei verhalten wie bei der Verrichtung der Bußgebete nach

[1]) Cf. Can. 925, § 1, des neuen Gesetzbuches.

der heiligen Beichte. Der Beichtvater hat mir zur Buße auferlegt ein bestimmtes Gesetz des heiligen Rosenkranzes, das ich zur Erlangung des Friedens beten soll. Bete ich andächtig dieses Gesetz, ohne daran zu denken, daß ich es zur Erflehung des Friedens aufopfern soll, so ist die Buße gültig und gut verrichtet. Hätte ich auch vergessen, welches Gesetz ich beten muß, so könnte ich mir sagen: bis zur nächsten Beicht bete ich so wie so den ganzen Psalter, alle fünfzehn Gesetze und werde ich dabei auch das als Buße Auferlegte beten. Wenn ich nun beim Beten des ganzen Rosenkranzes auch gar nicht mehr an die Buße denke, so wäre dieselbe doch gültig verrichtet.

Allein, wenn nun auch ein solches oder ähnliches Verhalten bei Verrichtung der Ablaßgebete an und für sich genügt, um des Ablasses teilhaft zu werden, so ist es dennoch nur zu empfehlen, recht oft, und namentlich täglich im Morgengebete ausdrücklich die Meinung zu erwecken, mit seinen guten Werken und Gebeten im Laufe des Tages und Lebens alle die Abläße zu erreichen, die nur erreichbar sind. Am einfachsten ist es, die Erweckung dieser Meinung mit einem Satze in das Morgengebet einzuflechten. So macht es auch ein schönes Gebet zur Aufopferung am Morgen, das selber schon im Jahre 1867 von Pius IX. mit Ablaß beschenkt ward. Das einzige authentische Ablaßbuch der Kirche, die Raccolta, empfiehlt dasselbe und schreibt: „Man muß wenigstens im allgemeinen die Absicht haben, die heiligen Abläße zu gewinnen", dann aber fährt sie fort: „Der beste Rat ist es daher, jeden Morgen die gute Meinung zur Erlangung aller den Tag über gewinnbaren Abläße zu erneuern." Prediger und Katecheten sollten Volk und Kinder daran häufig erinnern, denn so werden die Ablaßwerke und Ablaßgebete mit mehr Eifer und Andacht verrichtet, man gewinnt alsdann dadurch nicht bloß mehr Ablaß, sondern die guten Werke und Gebete werden auch selber zahlreicher, vollkommener und verdienstlicher sein.

Die meisten aller Abläße und fast alle, welche durch Gebete gewonnen werden, können auch den armen Seelen zugewendet werden. Jeder ist ganz frei mit Beziehung auf diese Zuwendung. Ich kann einen einzelnen Ablaß, den ich für mich gewinnen könnte, ausdrücklich den Seelen des Fegefeuers oder einer bestimmten Seele zuwenden. Ich kann auch mit einem Akte gleich alle Werke der Genugtuung und alle Abläße, welcher ich in meinem ganzen Leben und selbst nach dem Tode irgendwie teilhaftig werde, für eine oder verschiedene oder alle armen Seelen aufopfern. Wer das letztere tut, der erweckt den sogenannten heldenmütigen Liebesakt für die armen Seelen, den die Kirche so hochschätzt, daß sie jeden, der so heldenmütige Opfer bringt, mit neuen Abläßen zum Troste der Abgestorbenen besonders reich beschenkt. Weil aber jeder in dieser Zuwendung ganz frei ist, muß auch ein jeder, sofern er den armen Seelen Abläße schenken will, dies durch einen freiwilligen Willensakt tun. Hier genügt es also nicht, die zur Gewinnung des Ablasses

notwendigen Werke zu erfüllen, die Ablaßgebete wie vorgeschrieben genau zu verrichten. Ich muß auch ausdrücklich den Willen haben und ihn Gott gegenüber bekunden, entweder diesen und jenen Ablaß im einzelnen oder aber alle zusammen für die Verstorbenen aufzuopfern. Erwecke ich den heldenmütigen Liebesakt, so genügt die einmalige Erweckung desselben für das ganze Leben, wofern man denselben niemals zurücknimmt. Doch ist auch hier eine häufige Erneuerung dieser Meinung und Zuwendung ebenso lobenswert wie verdienstlich. Will ich aber nur einzelne Ablässe den armen Seelen schenken, so muß ich jedesmal, bevor ich das Ablaßwerk verrichte oder das Ablaßgebet spreche, ausdrücklich und im einzelnen den betreffenden Ablaß so aufopfern und zuwenden, wie ich will. Es ist selbstverständlich, daß ich dies im Augenblick mit einem Gedanken und einem inneren Willensakt tun kann, ohne daß ich dazu irgend eine mündliche Formel gebrauche. Es genügt, daß Gott meinen Willen in dieser Beziehung kennt. Anderseits steht natürlich auch nichts im Wege, mit Worten den inneren Willensentschluß auszudrücken, und für den heldenmütigen Akt der Liebe zu den armen Seelen könnte die Formel lauten wie folgt: „O mein Gott, in Vereinigung mit den Verdiensten Jesu und Mariä opfere ich dir für die Seelen des Fegefeuers alle meine Genugtuungswerke auf wie auch jene, welche mir im Leben, im Sterben und nach meinem Tode von anderen zugewendet werden." Also findet sich die Meinung in Worte gefaßt im Büchlein des heiligen Alfons von Liguori „Massime eterne".

Aeußere Haltung, innere Verfassung.

Auf die Andacht bei jedem Gebete hat auch die äußere Haltung großen Einfluß. Wie jedes wahre Gebet, müssen die Ablaßgebete mit Andacht und Aufmerksamkeit verrichtet werden. Wie bei jedem guten Gebete ist daher auch und ganz besonders beim Ablaßgebete die kniende Stellung als die der Andacht entsprechendste vorzuziehen. Zur Ablaßgewinnung jedoch ist dieselbe nur in wenigen Fällen ausdrücklich vorgeschrieben, während es in einem oder zwei Fällen heißt, das Ablaßgebet sei stehend zu verrichten. Die genaue Bestimmung oder Vorschrift der einzelnen Ablaßbewilligungen ist hiefür allein maßgebend. Verordnet die Ablaßverleihung hierüber nichts, so ist an und für sich jede zum Gebete passende Stellung und Haltung gestattet.

Das Beten des „Magnificat" außerhalb des vorgeschriebenen kirchlichen Breviergebetes ist mit Ablaß versehen. Man pflegt auch gewöhnlich beim Beten oder Singen dieses Sanges der seligsten Jungfrau gewissermaßen voll Freude und begeistert zu stehen oder dazu aufzustehen. Dies ist jedoch in der Ablaßbewilligung nicht gefordert. Wird das kleine Offizium der Mutter Gottes gemeinsam gebetet, so richtet man sich dabei in der Haltung nach den kirchlichen

Vorschriften, den Rubriken. Die Ablaßbewilligung zu diesem Gebete sagt davon nichts.

Eingangs bei dem Gebete „Siehe, o mein geliebter und gütiger Jesus" heißt es „in deiner heiligsten Gegenwart werfe ich mich nieder" und im lateinischen Texte noch klarer „ante conspectum tuum genibus me provolvo". Es erscheint ganz natürlich, daß man bei diesen Worten vor dem Bilde des Gekreuzigten niederkniet, sofern man nicht schon auf den Knien liegt. Der Wortlaut selber verlangt es. Allein, da der Ablaß in der Bewilligung nicht ausdrücklich an die Bedingung des Kniens geknüpft ist, da dieselbe hierüber schweigt, so kann man den Ablaß dennoch gewinnen, wenn man bei diesem Ablaßgebete aus irgend einem vernünftigen Grunde nicht niederkniet.

Allen, welche zum kirchlichen Breviergebet oder zu den Tagzeiten der seligsten Jungfrau verpflichtet sind und zur Danksagung nach dem Gebete das „Sacrosanctae" mit „Pater noster" und „Ave Maria" kniend verrichten, ist die Nachlassung der zeitlichen Strafen für alle Fehler und Mängel gewährt, deren sie sich dabei aus menschlicher Schwachheit schuldig gemacht haben. Schon Leo X. verlieh diese Ablaßgnade. Papst Pius IX. entschied ausdrücklich im Jahre 1855, daß man knien müsse, um durch das Gebet den Ablaß zu erlangen. Aber für die Zukunft erließ er diese Forderung denjenigen, welche durch Krankheit am Knien rechtmäßig verhindert seien „qui legitime impediti fuerint infirmitatis tantum causa"[1]), „quelli che ne fossero impediti per causa di malattia".[2]) Später dann, im Jahre 1911, bei der Neuordnung des Psalteriums zum Breviergebete wurde diese Verordnung ein wenig geändert und nunmehr heißt es im römischen Brevier, daß alle, auch wenn sie das Brevier für sich allein gebetet haben, um jene Ablaßgnade zu erhalten, zum „Sacrosanctae" knien müssen, ausgenommen diejenigen, welche wegen Krankheit oder eines bedeutenderen Hindernisses es nicht vermögen „qui ob certam infirmitatis vel gravioris impedimenti causam nequeant genuflectere".

Dieselbe Ablaßgnade, wie dem „Sacrosanctae" zum Breviergebet, ward im Jahre 1912 durch Papst Pius X. dem Gebete zur Danksagung nach der heiligen Messe „Obsecro te" für Schuld und Fehler bei Darbringung des heiligen Opfers zuteil. Doch sollten die Priester, wenn sie nicht daran gehindert sind, das Gebet kniend verrichten „ac nisi impediantur genuflexi".[3])

Auch die Ablaßgebete, welche nach jeder stillen Messe von Priester und Volk gemeinsam gebetet werden, sind kniend zu verrichten. Jedenfalls ist dies ausdrückliche Vorschrift für den Priester am Altare.

Oben war die Rede von einem Akte der Anbetung an den Heiland im Altarsakramente, der mit Ablaß versehen ward. In der

[1]) Decr. auth. S. C. Indulg. 368. — [2]) Raccolta (1898) 561. — [3]) Act. Ap. Sed. IV, 642.

Verleihung heißt es aber, daß ein jeder diese Anbetung vor dem im Tabernakel eingeschlossenen oder, auf den Knien liegend, vor dem auf dem Altare ausgesetzten heiligsten Sakrament halten müsse.

Das bekannteste Ablaßgebet, welches auf den Knien verrichtet werden muß beim Glockenzeichen morgens, mittags und abends, ist der „Engel des Herrn". Doch gilt hiefür eine zweifache Ausnahme und eine allgemeine Milderung. Zunächst wird nach der kirchlichen Vorschrift in der ganzen österlichen Zeit, also von Karsamstag Mittag bis Samstag Mittag vor Dreifaltigkeitsfest einschließlich anstatt des „Engel des Herrn" die Antiphon „Freu' dich, du Himmelskönigin" mit Versikel und Gebet wie im Brevier gebetet, und zwar betet man dies immer stehend. Man gewinnt dadurch dieselben Ablässe wie beim „Engel des Herrn". Wer aber diese Gebete nicht auswendig weiß, kann dafür auch in dieser Zeit den „Engel des Herrn" stehend beten. Zweitens soll auch der „Engel des Herrn" im Laufe des übrigen Kirchenjahres am Samstag Abend, in der vierzigtägigen Fastenzeit bereits am Samstag Mittag, und an allen Sonntagen stehend verrichtet werden. Diejenigen, welche weder das „Freu' dich, du Himmelskönigin" noch auch den „Engel des Herrn" zu beten verstehen, werden derselben Ablässe teilhaftig, wenn sie in derselben Weise kniend oder stehend das Jahr hindurch beim Glockenzeichen fünf „Gegrüßet seist du, Maria" beten. Drittens gestattete Papst Leo XIII., daß alle, welche aus irgend einem vernünftigen Grunde verhindert sind, zu diesen Gebeten niederzuknien, die Ablässe dennoch stets gewinnen können. Macht man aber von dieser Erlaubnis Gebrauch, so muß man beim „Engel des Herrn" den Versikel „Bitte für uns" u. s. w. mit dem Gebete: „Wir bitten dich, o Herr, du wollest" u. s. w. stets hinzufügen; es sei denn, daß man anstatt des „Engel des Herrn" die fünf „Gegrüßet seist du, Maria" bete.

Wichtiger als die äußere Haltung beim Gebete ist ohne Zweifel die innere Verfassung, in der man die Ablaßgebete verrichtet. Mit Beziehung auf diese heißt es oft in den Ablaßbewilligungen, die Gebete müßten „contrito corde", reumütigen Herzens gesprochen werden. Damit wird nun nicht die Verpflichtung auferlegt, vor dem Ablaßgebet einen Akt der Reue innerlich oder mündlich zu erwecken. Es ist vielmehr dadurch gesagt, daß die Ablaßgebete nicht bloß andächtig und aufmerksam, sondern vor allem im Stande der Gnade verrichtet werden müssen. Diese Forderung aber gilt zur Gewinnung aller Ablässe ohne Ausnahme. Wer daher ein Ablaßgebet sprechen wollte, wo er im Stande der Todsünde ist, müßte notwendig vorher, wofern er nicht beichten könnte oder wollte, wenigstens durch die Erweckung vollkommener Reue die heiligmachende Gnade erlangen, um also „reumütigen Herzens" des Ablasses teilhaftig zu werden. Diese Forderung aber des Standes der heiligmachenden Gnade oder einer reinen Seele und eines reumütigen Herzens, obgleich die wichtigste und allgemeinste zur Gewinnung

von Ablässen, versteht sich so von selbst, daß sie nicht immer bei allen Ablaßbewilligungen besonders hervorgehoben werden muß. Wird vom Papste ein vollkommener Ablaß verliehen, so schreibt er dazu gewöhnlich den Empfang der Sakramente der Buße und des Altares vor. Wäre die notwendige innere Verfassung noch nicht da, so würde sie durch das Bußsakrament erreicht, und die Kommunion vermehrt und vervollkommnet Reinheit und Liebe in der Seele und befähigt sie noch mehr, des ganzen vollkommenen Ablasses teilhaftig zu werden. Zu den Ablaßgebeten wird sehr oft nur ein unvollkommener Ablaß verliehen. Für gewöhnlich verlangt der Papst hiezu nicht den Empfang der heiligen Sakramente. Und so kommt es, daß gerade in Ablaßbewilligungen zu Gebeten nicht selten sich die Forderung des „reumütigen Herzens" findet, um so die Gläubigen auf die zwar selbstverständliche aber doch wichtigste Bedingung zur Erlangung des Ablasses aufmerksam zu machen.

Obgleich nun, wie sich aus dem Gesagten ergibt, die Erweckung der vollkommenen Liebe und Reue bei Verrichtung der Ablaßgebete und überhaupt zur Gewinnung der Abläße nur in dem erwähnten Falle der schweren Sünde streng gefordert ist, gibt es doch keine bessere Art und Weise um sich zu befähigen, jeden Ablaß, den vollkommenen sowohl wie den unvollkommenen, möglichst vollkommen zu gewinnen, als gerade ein solcher Akt vollkommener Reue und Liebe. Leider gibt es selbst Priester, die sich und andere die Gewinnung der Abläße erschweren, ja, die mit dem Spruche, „es gewinnt doch keiner oder kaum einer den ganzen vollkommenen Ablaß", sich und andere von dem Versuche abhalten, Abläße zu gewinnen.[1]) Es ist wahr, um einen vollkommenen Ablaß in seiner ganzen Ausdehnung zu erlangen, bedarf es eines reinen Herzens, einer Seele, die losgelöst ist von der freiwilligen Anhänglichkeit an die läßliche Sünde. Allein, abgesehen von allen Abläßen, ist es ja gerade so recht Standespflicht des Priesters, nach solcher Vollkommenheit zu streben. Und Aufgabe des Predigers und Beichtvaters ist es, seine Beichtkinder und Zuhörer zu dieser Vollkommenheit zu führen, abgesehen von allen Abläßen. Die heilige Kirche aber will nun mit den Abläßen hier gerade helfend und ermunternd eintreten. Wie eine Mutter, die den Kindern, damit sie brav sind und brav bleiben, dies oder jenes verspricht oder eine verdiente Strafe aufhebt, so ermuntert die Kirche und der Papst alle Gläubigen durch das Lockmittel der Ablöße, brav zu bleiben, ein reines Herz zu bewahren und, losgelöst von jeder Sünde, Gott und die armen Seelen zu lieben mit wahrhaft vollkommener Liebe — ermuntert durch Ablaßversprechen zu heldenmütigen Liebesakten zum Nächsten, die nur möglich sind in einem Herzen, erfüllt von vollkommener Liebe zu Gott. Schwer mag die Erreichung und Bewahrung dieser Bravheit, dieser Vollkommenheit

[1]) Cf. Can. 911

uns Kindern der katholischen Kirche sein, aber unmöglich nur dann, wenn der Akt der vollkommenen Liebe uns unmöglich erscheint. Und ist es feige, wegen der Höhe und Erhabenheit des Zieles zurückzuschrecken und träge auf die Ablässe zu verzichten, so ist es mehr als unwürdig, andere davon zurückzuhalten oder ihnen gar die Ablässe und deren Gewinnung zu verekeln. Die zur vollen Gewinnung eines vollkommenen Ablasses notwendige Disposition, diese Verfassung der Seele, welche die heiligmachende Gnade und Liebe Gottes in der Seele bewahrt, ist der Hauptbeweggrund und letzte Beweggrund, der die Kirche zu ihrer fast verschwenderischen Freigebigkeit bringt in der Bewilligung von Ablässen, selbst von vollkommenen Ablässen, die man so oft gewinnt, als man in jener Verfassung eine Kirche besucht und die Ablaßgebete verrichtet. Ja, das ist geradezu der erhabene Endzweck aller Ablaßspendung der Kirche, wie es Endzweck und Endziel der ganzen Kirche Gottes und des Werkes der Erlösung ist.

Man liest bei den alten Kirchenvätern, wie damals schon die Trägen und Lauen sich fernhielten vom Tische des Herrn mit der Entschuldigung, sie seien nicht würdig der göttlichen Speise. Wo es sich um die Ablässe handelt, bei deren Gewinnung der Empfang der heiligen Kommunion sehr oft eine Vorbedingung ist oder doch die Seele stets notwendig in der Verfassung sein muß, würdig das heiligste Sakrament empfangen zu können, geht es ähnlich und entschuldigt man sich in ähnlicher Weise. Die Kirchenväter antworteten damals: Wenn du jetzt nicht würdig bist, wann wirst du denn würdig werden? Dadurch, daß du dich fernhältst vom Tische des Herrn, wirst du nur noch unwürdiger. Mache dich würdig und tritt hinzu und gerade der Genuß der göttlichen Speise wird dich immer würdiger machen und in dieser Würdigkeit erhalten. Dem, der vor der Erlangung des vollkommenen Ablasses zurückschreckt und sich nicht fähig hält, denselben zu gewinnen, kann man ebenso sagen, denn die Gewinnung des vollkommenen Ablasses hängt gerade ab von der Verfassung der Seele, von ihrer Würdigkeit. Wie die Kirche selber sollte da der Priester und Beichtvater aufmuntern und Mut machen und antreiben und führen zu dieser Verfassung der Seele und gleich der Kirche und dem Papste gerade den vollkommenen Ablaß und alle Ablässe als Sporn und Reiz dazu gebrauchen. Wer oft und würdig die heiligen Sakramente empfängt, muß auch würdig und fähig sein, vollkommenen Ablaß zu gewinnen. Die Ablässe aber treiben ihn an, öfter und würdiger die heiligen Sakramente zu empfangen, treiben ihn an, Gott mit reinem Herzen und mit vollkommener Liebe zu lieben, um so reiche Ablässe zu gewinnen und mit denselben in heroischer Nächstenliebe viele armen Seelen zu retten. Das ist das eine, das große Gebot der Liebe, das alle anderen in sich schließt, das Ziel unseres Lebens. Zur Erfüllung dieses Gebotes, zu diesem Ziele führt uns das ernste, aufrichtige Streben, Ablässe zu gewinnen.

Alt- und Neutestamentliches aus dem Heiligen Lande.

Von Dr Josef Slabý, Professor des alttestamentlichen Bibelstudiums in Königgrätz.

(Fortsetzung.)

II.

Während meines jahrelangen Aufenthaltes im Heiligen Lande konnte ich öfters die Frage hören: „Ja, was ist in Jerusalem noch aus der Zeit Christi zu sehen?"

Auf diese Frage will ich nun eine knappe Antwort geben.

Vor allem sind es Teile der alten Stadtmauer, welche von Herodes dem Großen teilweise ausgebessert oder von Grund aus neu hergestellt worden sind. Insbesondere ist es die Stadtmauer beim Siloahteich, die in nördlicher Richtung nach der Südostecke des Tempelplatzes ging und hier den Anschluß an die großartigen Bauten des Herodes erreichte.

Um den Tempelbezirk vollständig zu beherrschen, ließ Herodes an der Nordwestecke des Tempelplatzes schon in den ersten Jahren seiner Regierung eine Burg erbauen, die er dem Triumvirn Antonius zu Ehren „Antonia" nannte. Die Burg wurde durch einen tiefen Graben geschützt, dessen Spuren noch unter den an der Straße nach dem Stephanstor stehenden Häusern erkennbar sind. Josephus Fl. schildert das Innere dieser Burg in den glänzendsten Farben: es seien darin viele prächtige Räume, Säulenhallen und Bäder gewesen; in diese Burg legten später die Römer ihre Besatzung. Heute erhebt sich an der Stelle dieser Burg die türkische Kaserne.

Eine zweite Burg, das eigentliche Königsschloß, baute Herodes an der Nordwestecke der Stadt.[1]) Die gefährdete Ecke der Burg (im Nordwesten) schützten drei nebeneinander stehende mächtige Türme, die Herodes nach einem Freunde und Gliedern seiner Familie Hippikus, Phasael und Mariamme nannte.[2]) Der Hippikus hatte einen massiven Unterbau und darüber einen zweistöckigen Oberbau, der durch Zinnen und Brustwehren gekrönt war, so daß der ganze Turm eine Höhe von 41·6 m erreichte. Noch gewaltiger war der Phasael:[3]) seine Mitte wurde als Palast mit

[1]) Vgl. Josephus Fl. Bell. l. c. 16: „Domo sibi Regia in superiori parte civitatis extructa" und Antiquit. c. 12: „Rebus igitur in pristinam felicitatem restitutis, Regiam in superiori urbis parte aedificavit, extructis aedibus amplissimis, exornatisque auro etc."

[2]) S. Josephus, Bell. c. 6: „His autem (d. h. drei Türme) Hippico, Phasaelo et Mariamme in Septentrionali parte positis, intus aula Regia coniungebatur etc."

[3]) Vgl. Adrichomius, a. a. O., S. 166a: „Turris Phaselus .. stupendae magnitudinis et firmitatis munitissima erat. Herodes (eam) ad similitudinem Phari, turris Alexandrinae, aedificavit .. "

Bad und anderen Räumen eingerichtet. Der Mariammeturm zeichnete sich vor den beiden anderen durch zierlichen Bau[1]) und elegante Inneneinrichtung aus. Diese drei Türme ließ Titus stehen. Es ist kein Zweifel, daß das Königsschloß an der Stelle der heutigen Zitadelle Jerusalems und der südlich anstoßenden Kaserne stand. Das Königsschloß auf jedoch samt seiner ganzen Herrlichkeit[2]) bei der Belagerung Jerusalems in Staub und Asche.

Vom Innern der Stadt aus der Zeit Christi ist sehr wenig erhalten. Ganz verschwunden ist das Haus des Hohenpriesters Annas, in dem der göttliche Heiland zuerst verhört wurde.[3]) Es lag in der Oberstadt[4]) — das heißt auf dem nördlichen Teile des Westhügels — und wurde beim Beginne des Kampfes gegen die Römer von den Juden niedergebrannt.[5]) Das Haus des Hohenpriesters Kaiphas[6]) zeigt man weiter südlich in dem armenischen

---

[1]) Vgl. Adrichomius, ebda, S. 166a: „Turris Mariamme . . . super excelsum antiqui muri collem mira pulchritudine eminebat. Quam Herodes in memoriam Mariamme uxoris suae a se occisae extruxit ac eius nomine nominavit. Et quia Reginae foeminae nomine appellata erat, caeteris pulchrior, ornatiora diversoria sustinebat, sicut Hippicus et Phaselus, quae virorum nominibus vocitatae sunt, hac munitiores fuerunt."

[2]) S. Adrichomius, ebda, S. 165b: „Palatium Herodis . . ., qui innocentes occidit, ex vario et polito marmore . . . auro atque argento exornatissimum, porta quoque ferrea . . . munitissimum erat. Intrinsecus vero Aula Regia erat quae inenarrabili magnificentia eminens, tota ornatissimis turribus, coenaculis, cubiculis, porticibus, deambulationibus, columnisque undique cingebatur . . ." und S. 166b: „Vivarium Herodis hortus erat, viridariis silvisque amoenissimus, ac altis euripis, cisternis et aquis irriguus, ubi varias feras, pisces et aves continebat et prolixas habebat ambulationes, ac circumlatices multas turres mansuetarum columbarum."

Den Leser darf nicht wundernehmen, daß ich hier besonders die Denkmäler aus dem herodianischen Zeitalter erwähne, weil eben in dieses die Lebenszeit des Heilandes hineinfällt: deshalb ist es für den Christen wichtig, diese Denkmäler genau kennen zu lernen.

[3]) Johann. 18, 13. 15.

[4]) Vgl. Quaresmius, a. a. O., II. Bd., S. 172a:

„Igitur cum communi traditione dicamus, Salvatorem e torrente Cedron ascendisse, et per portam Stercoris in civitatem introductum, ductumque fuisse primo ad domum Annae non multum ab ea distantem." S. 172b: „Fuit Salvator in eadem (= domo) ad quamdam olivam ligatus. Ita docet vetus istarum partium traditio . . . Qui illius (= olivae) fructus, ramusculum vel trunci particulas habere possunt, ut sacras reliquias, contactu dominici corporis sanctificatas, venerantur et asservant. Oliva haec, quae . . . adhuc exstat et fructum producit, magnam prae se fert antiquitatem. Cavernosa est, nec alta; quoniam ob pietatem rami eius praecisi fuerunt. Crassa item satis, in tres fere truncos divisa. Circa eam id est ad radicem eius, murus est, et magna cum diligentia custoditur . . . Et quoniam in domo Annae est, ab omnibus oliva Annae appellatur."

[5]) Siehe Adrichomius, a. a. O., S. 153a: „Domus Ananiae Pontificis, quam tandem seditiosi inflammaverunt."

[6]) Vgl. Quaresmius, a. a. O., II. Bd., S. 176a:

„Docet s. Joannes, c. 18, 24, Christum fuisse missum ab Anna ad Caipham in alia distincta domo, secundum veterem receptam traditionem,

Kloster; die PP. Assumptionisten glauben auf ihrem Grundstücke in der Nähe dieses Klosters die Reste der alten Kirche des Hahnenschreies gefunden zu haben.[1])

Den Siloahteich hat Herodes für Badezwecke[2]) herrichten lassen. Bei den Ausgrabungen sind beträchtliche Reste gefunden worden. Das Wasser, das der Felsentunnel von der Marienquelle (Gihon) hierher führte,[3]) wurde in einem viereckigen Teiche gesammelt. Um ihn herum zog sich eine Halle mit Rundbogen, die von starken Pfeilern getragen wurden. Der Zugang war höchstwahrscheinlich im Süden gelegen, wo eine große in den Felsen ge-

habitantem, quae in monte Sion visitur et in veneratione habetur." Und ebda, S. 176b: „Haec domus erat palatium amplum et angulare non tantum privatum Caiphae, sed ordinarium et publicum quorumlibet summorum Pontificum Judaeorum."

[1]) Vgl. Quaresmius, a. a. O., II. Bd., S. 177a:

„Ubi etiam Petrus galli cantu admonitus . . . flevit amare." Und ebda, S. 177b: „Domum hanc Caiphae ob tot mirabilium operum memoriam Helena . . . in templum Christianorum convertit; non solum ibi templum, sed et monasterium extructum est, quod Armeni inhabitant et illius curam habent."

[2]) Vgl. Fortunatus Scacchi, Sacrorum Elaeochrismaton Myrothecia, Amstelaedami MDCCI, Sp. 145:

„In his adeo studiosi fuerunt veteres, ut praecipua ornamenta urbium censerentur balnea: quamobrem inter publica aedificia, quae et publico usui erant, et ex publico aerario ad ornatum civitatum construebantur, balnea recensebantur . . . Quamobrem aeternitati commendabantur, qui balnea non solum aedificassent, verum etiam restaurassent." Und ebda, Sp. 148: „Fuere etiam aquarum studiosissimi Hebraei et balnea diligentissime frequentabant. Quamobrem dixit Marcus de Pharisaeis, quod toties abluebantur, quoties a foro rediissent." Vgl. auch ebda, Sp. 175: „Pluribus rumoribus atque strepitibus balnea resonabant, tam illorum, qui lavandi causa illo accedebant, quam servorum, qui ibi detinebantur in ministerium eorum, qui abluebantur. Dolet id Seneca, epist. 56. dicens: Ecce varius clamor undique me circumsonat, supra ipsum balneum habito . . . Adjice illum, cui vox sua in balneo placet; adjice nunc eos, qui in piscinam cum ingenti impulsae aquae sono saliunt . . ."

[3]) Sehr interessant schreibt von der Erforschung dieses Tunnels Quaresmius, a. a. O., II. Bd., S. 289b und 290a:

„Dicitur ab incolis Jerosolymitanis aquas fontis fluere per subterraneum canalem . . . Unde ut certior de memoratis fierem, cum abessem a sancta Civitate, scripsi ad amicum meum in ea moras trahentem Ghirardum Vinhouen, sacerdotem Coloniensem, ut (= canalem) investigaret. Diligenter petitioni satisfecit et ut sequitur rescripsit:

Ego pro obtinenda meliori certitudine canalem subterraneum de fonte b. Virginis . . . investigari conatus fui: verum quoniam interius in nonnullis locis nonnihil conciderit, ita angustiatus fui, ut vix transiri possit. Fui ingressus usque ad medium, uti mihi videbatur, vel paulo minus; illic vero ita constrictus fui, ut non solum manibus genibusque serperem, sed etiam ferme pronus procederem, quam ob causam candelae lumen perdidi, nec ex ferro propter angustiam loci excutere, nec me bene vertere potui: quod ubi obtinui, viam priorem, unde ingressus eram, redii, licet bene madidus et sordibus plenus, quas undae suo tempore impellunt et portant . . ."

hauene Treppe auf einen gepflasterten Hof führte. Der jetzige Teich ist wesentlich kleiner als der alte.

Die Wohnhäuser Jerusalems zur Zeit Christi werden wir uns wohl nicht viel anders als die heutigen vorzustellen haben. Sie waren aus Steinen erbaut, mit flachen Dächern; dies bot zugleich den Vorteil, alles Regenwasser in Zisternen sammeln zu können.[1]) Der Fußboden in den Zimmern wurde oft mit farbigem Mosaik geschmückt. Solche Mosaiken sind hie und da in Jerusalem gefunden worden und weisen meistens geometrische Muster auf.[2]) Auch die Straßen der Stadt sind in der Mehrzahl nicht heller und breiter gewesen als die jetzigen schmalen, überwölbten Gassen, in denen der Verkehr oft stockt. Die Römer hatten deshalb bei der Eroberung Jerusalems die größte Mühe, in der Stadt vorwärts zu kommen. Etwas breiter scheinen die Straßen im Südteile Jerusalems gewesen zu sein.[3]) Eine solche alte Straße ist auf dem oben erwähnten Besitze der Assumptionisten bequem zu besichtigen.

Haram esch-scherif heißt heute der geweihte Bezirk, auf dem sich einst das Palladium der heiligen Stadt, der Tempel Jehovas erhob. Hier schritt der göttliche Heiland leuchtenden Auges, das Siegel der Gottheit auf hoher Stirne, ein und aus, so oft er, das Haus seines Vaters suchend, den Vorhof der Israeliten betrat. Zu seiner Zeit gelangte man auf den Tempelplatz durch mehrere Tore: durch das Doppeltor der Hulda im Süden und durch vier Tore im Westen, während das Susantor auf der Ostseite und das Taditor im Norden nicht jedermann zugänglich waren.

Von der einstigen Pracht und Herrlichkeit, mit welcher Herodes die Gebäude der heiligsten Stätte des jüdischen Volkes ausstattete, ist heute so viel wie nichts zu sehen.

An der Stelle des alten Tempels hebt sich in die Lüfte ein bauliches Wunderwerk, die sogenannte Omarmoschee. In ihrer Mitte sieht man eine bunte, hölzerne Balustrade, von einem schönen, eisernen Gitter umgeben, und in dieser Umfriedung befindet sich das Allerheiligste der Moschee, der „heilige Fels", die Stelle, wo einst im salomonischen und herodianischen Tempel der Brandopferaltar stand. Legendäre, biblische Erinnerungen und mohammedanische Sagen umranken diesen Stein mit der ganzen Pracht der Romantik: auf ihm hätte sich das Opfer Abrahams vollziehen sollen,

---

[1]) „Tecta domorum in Palaestina sunt plana, ita ut in ipsis deambulari possit . . . Id indicant sacrae Litterae, ut Deut. 22, 8, ubi praecipit Deus fieri tectum per circuitum, ad prohibendum videlicet casum desuper ambulantibus . . . Et Christus Matthaei 24, 17 agens de abominatione desolationis idem innuit hisce verbis: ‚Et qui in tecto, non descendat . . .' Et ob reverentiam templi Domini, ne vel quis desuper ambularet, et aves ibi consistere possent, totum eius fastigium fuisse verubus confictum (Josephus Fl. 6. de Bello, c. 6)"; siehe Quaresmius, a. a. O., II. Bd., S. 596 a b. — [2]) Vgl. P. Thomsen, Das Land der Bibel, Bd. II, Heft 1, Leipzig 1916, S. 24. — [3]) Siehe ebda, S. 24.

er hätte die Bundeslade getragen u. s. w. Nach mohammedanischer Auffassung bezeichnet dieser Stein die Pforten der Hölle . . .

Jedoch die Stürme der Zeiten haben nicht alle Spuren des herodianischen Tempelbaues (aus der Zeit Christi) vertilgen können. Denn das heutige Haram esch-scherif im wesentlichen in seiner Lage und Ausdehnung ist die Stätte, die Herodes für seinen Bau zurecht machen ließ. Die jetzige Oberfläche des Tempelplatzes ist noch dieselbe, die Herodes für seine Bauten geschaffen hat. Wo die natürliche Bodenfläche diese Höhe nicht erreichte, hat er Erde aufschütten lassen oder sich durch Gewölbe geholfen. Solche finden sich nördlich vom „goldenen Tore" und an der Südostecke, wo sie als „Ställe Salomons" bekannt sind. Bei der Zerstörung des Tempels sanken alle von Herodes errichteten Gebäude in Trümmer. Die einzigen Reste, die sich bis heute von ihnen erhalten haben, sind Säulen und Säulenreste, wie zum Beispiel jene zwei eng aneinanderstehenden Säulen in der Aksa-Moschee. Von ihnen berichtet eine mohammedanische Sage folgendes: wer nicht dazwischen durchschlüpfen kann, habe keine Aussicht, in den Himmel zu kommen. Jedesmal ging ich schweren Herzens vorüber: denn ich weiß, wenn es von diesem Experiment abhänge, ist und bleibt das Himmelreich für mich auf ewig verloren.

Einige von diesen alten Säulen findet man quergelegt in den oberen Teilen der Ostmauer. Eine besonders weit hervorragende Säule wird von den Arabern als Sitz Mohammeds bezeichnet, auf dem er sich bei dem Gericht über Gläubige und Ungläubige aufhalten wird. Auch eine der von Josephus Fl. erwähnten Tafeln mit griechischer Inschrift, die den Heiden den Zutritt zu den inneren Höfen des Tempels verbot, ist in Jerusalem im Hofe einer arabischen Schule als Baustein eingemauert gefunden worden.[1])

Bei dieser Gelegenheit sei mir gestattet, noch folgendes zu erwähnen: Von den drei großen Sammelbecken, die sich an der Fahrstraße Bethlehem—Hebron befinden und heute allgemein „Salomonische Teiche" genannt werden, führte schon vor Herodes eine ziemlich geradlinig angelegte Wasserleitung nach der heiligen Stadt. Herodes hat dieselbe ausbessern und noch eine zweite herstellen lassen, die nach dem Tempelplatze führte und bis heute den Brunnen „el-Kas" sowie noch andere unterirdische Behälter speist.

Außer diesen Bauten in der heiligen Stadt selbst gründete Herodes im Ostjordanlande am Toten Meere die Bergfeste Machaerus, in der nach Josephus Fl. der heilige Johannes der Täufer enthauptet wurde,[2]) und im Süden des Toten Meeres die

[1]) Vgl. P. Thomsen, a. a. O., S. 33.

[2]) Vgl. Mark. 6, 21 ff. — Adrichomius, a. a. O., S. 128 a b, schildert Machaerus wie folgt: „Machaerus castrum munitissimum, in saxosa rupe

Zufluchtsstätte Masada, in welcher die Juden nach dem Falle Jerusalems den Römern noch hartnäckigen Widerstand leisten konnten. Säulenkapitäle von Marmor, verstreute Bronzebruchstücke, zahllose Scherben von Glas- und Tongefäßen sind die letzten Reste der einstigen glänzenden Ausstattung . . .

Von Werken der Bildhauerkunst aus der Zeit Christi ist ebenfalls wenig erhalten. Die zahlreichen Standbilder des Augustus und der Götter, mit denen Herodes seine Tempel (zum Beispiel in Sebastije) schmückte, sind dahin.[1]) Nur in Gaza und in Askalon sind Marmorbilder gefunden worden, die der Zeit Christi angehören könnten.

Aus der Zeit Jesu stammt auch die künstlerische Hafenanlage in Cäsarea. Josephus[2]) berichtet darüber, daß Herodes dem Meere einen geschützten Raum, größer als der Piräus bei Athen, durch Errichtung von gewaltigen Molen abgewonnen habe, die, aus riesigen Felsblöcken aufgebaut, sich weit in die Brandung vorschoben und eine Mauer mit Türmen trugen. Rings um den Hafen zog sich ein gepflasterter Kai mit Säulenhallen und Herbergen. Aus diesem Hafen begann der heilige Paulus, nachdem er zwei Jahre lang in dem Prätorium des Herodes gefangen gelegen hatte,[3]) seine Romfahrt auf einem adramythenischen Schiffe.[4]) Von der einstigen Herrlichkeit dieser Hafenanlage ist leider nicht viel erhalten: nur bei ruhiger See sieht man bis heute zahlreiche Säulen im Wasser liegen.

Die Inschriften, welche uns aus der Zeit Christi erhalten sind, sind in griechischer Sprache abgefaßt. Sie waren zumeist an Tempeln und anderen öffentlichen Gebäuden angebracht. Namentlich im Hauran sind solche mit dem Namen des Herodes oder seiner Nachkommen gefunden worden. Von den wissenschaftlichen Bestrebungen der damaligen Zeit ist uns kein unmittelbares Zeugnis — etwa in Handschriften — erhalten geblieben.[5])

Was die Münzen aus der Zeit Jesu anbelangt, so wurde Herodes und seiner ganzen Familie die Prägung von Silbermünzen untersagt, da sie als Vorrecht des obersten Herrschers — des Kaisers — galt. Die Kupfermünzen des Herodes tragen keine hebräischen Inschriften, sondern nur griechische. Auch die Abbildungen auf denselben sind — mit Ausnahme der Palm-

alta et undique praecipiti situm, vallibus ex omni parte cinctum, loci natura et firmitate inaccessum et inexpugnabile, magnitudine simul et pulchritudine admirandum . . . praecellenti in medio Regia exornatum est." — [1]) Vgl. Thomsen, a. a. O., S. 35.

[2]) Bellum, I, 21, 6. Vgl. Adrichomius, a. a. O. S. 71b und 72a: „Hanc [Caesaream] totam aedificiis marmoreis exornavit accuratissime . . . et, quod fuit operosissimum, portum addidit . . . tutum a tempestatibus, admirandum structura . . . Projectis autem in mare molibus desuper turres imposuit . . ." — [3]) Apostelgeich. 23, 35. — [4]) Ebda, 27, 2. — [5]) S. Thomsen, a. a. O., S. 3[4].

zweige, der Granatäpfel und des Mohnkopfes — nicht aus dem genommen, was Palästina bot, sondern nur aus der hellenistischen Kulturwelt. So erblickt man auf ihnen zum Beispiel einen Helm, einen mazedonischen Schild, einen Heroldstab, einen Dreifuß, einen Anker. Merkwürdig ist das Zeichen ꝑ, das sich auf einzelnen Münzen des Herodes findet. Die römischen Denare, mit welchen zur Zeit Jesu die Steuern bezahlt werden mußten, waren mit fein ausgeführtem Bilde des Augustus auf der Vorderseite geschmückt; auf sie bezieht sich Jesu Antwort bei Markus 12, 15 ff. Die Kupfermünzen der römischen Prokuratoren waren sehr einfach gehalten; die Darstellungen, die sich auf ihnen befanden, waren: Aehren, Weinlaub, Palmzweige, das heißt lauter Darstellungen, die das religiöse Empfinden der jüdischen Bevölkerung nicht verletzen konnten.[1])

Nun ein Wort über die Gruvanlagen zur Zeit Christi. Zu dieser Zeit waren die Gräber hauptsächlich im Norden und Nordwesten Jerusalems angelegt. Je weiter die Stadtmauern hinausgeschoben wurden, desto mehr nordwärts mußten die Toten vor den Lebenden zurückweichen. Die Gräber des Joseph von Arimathäa und des Nikodemus, die sich in der heiligen Grabeskirche befinden, vor allem aber das heilige Grab des Erlösers selbst, stammen aus dieser Zeit. Hier bemerke ich vorübergehend, daß noch Theodericus (zirka 1172) an der Außenseite des heiligen Grabes folgende Inschrift lesen konnte:[2])

„Venit in hunc loculum, qui condidit antea saeclum.
Ejus adis tumulum, cito fac, ut sis mihi templum.
Cernere gratum petra sepultum,
quem cupit agnum hic protoplastum
concio patrum, vexit ad astrum,
Ephrata natum, daemonis astum vicit . . .“
Golgatha passum,

Daß die genannten Gräber aus dieser Zeit stammen, dafür spricht auch ihre innere Einrichtung: denn das heilige Grab war eine Felsenkammer mit zwei hintereinander liegenden Räumen; die Felsenkammer konnte durch einen niedrigen Gang von Osten her betreten werden. Der Eingang wurde durch einen in die Oeffnung eingepaßten Stein verschlossen. Aehnliche Grabanlagen finden sich auch in der Umgebung Jerusalems, wie zum Beispiel in Emmaus-Nikopolis bei Latrun.

Auch Herodes hat für seine Angehörigen bei Jerusalem eine unterirdische Begräbnisstätte herstellen lassen. Sie ist im Jahre 1892 im Westen der Stadt auf dem Besitze des griechischen Klosters

[1]) Ebda, S. 37. — [2]) Vgl. Theoderici libellus de Locis Sanctis, editus circa A. D. 1172. Nach Handschriften herausg. von Titus Tobler, St. Gallen und Paris 1865, S. 15.

aufgefunden worden und bietet uns ein treffliches Bild der Art und Weise, in der damals die Vornehmen bestattet wurden. Der Platz dieser Begräbnisstätte scheint mit besonderer Absicht ausgesucht worden, da man von hier aus den gerade gegenüberliegenden Palast des Herodes sehen konnte. Sie ist also beschaffen:

Zu einem Felsblocke führt ein sich allmählich senkender Gang, der auf einen freien Vorplatz mündet. In der südwestlichen Ecke des Platzes führen mehrere Stufen in eine viereckige unterirdische Kammer hinab. Dieser enge Zugang konnte durch einen heute noch erhaltenen Rollstein, der in einer Rinne sich seitwärts wegschieben läßt, gesperrt werden. Aus der viereckigen Kammer kommt man durch einen schmalen Gang in eine kleinere, der nach Osten, Süden und Westen andere Räume angeschlossen sind. Die Türen haben einen Falz, in den Steinplatten eingesetzt wurden, um die einzelnen Gemächer untereinander abzusperren. Die Wände und teilweise auch die Decken der Räume sind gemauert aus sehr schön bearbeiteten und sorgfältig aufeinander gelegten Steinen. In der westlichen Kammer stehen an der Wand zu ebener Erde zwei schöne Sarkophage aus Marmor. Sie bestehen aus zwei Stücken: dem Unterteile, in den der Leichnam gelegt wurde, und dem dachförmig abgeschrägten Deckel. Während der eine Sarkophag nur Kehlungen und Bänder als Schmuck der Außenseite aufweist, zeigt der andere an den Seiten und auf dem Deckel Blumen, Palmen und Ranken in zierlicher Arbeit. Wahrscheinlich sind diese Steinsärge von oben herab in die Gruft gebracht worden, da der vordere Zugang zu schmal ist; nachher wurde die Decke geschlossen. Möglicherweise enthielt der schönere der beiden Sarkophage den Leichnam der von Herodes geliebten Mariamme. Herodes hat also auch in diesem Punkte — das ist in der Fürsorge für die Toten — mit der altjüdischen Sitte, den Leichnam nur in Tücher gewickelt in einen Felsenraum (= Schiebgrab) zu legen, gebrochen und die hellenistischen Sarkophage verwendet. Zahlreiche Reste von Gesimsstücken, Säulentrommeln und Kapitälen, die noch heute umherliegen, lassen vermuten, daß über der Gruft auf dem Felsblocke ein stattliches Gebäude, eine Art Mausoleum, errichtet war, das bei der Belagerung durch die Römer zerstört worden sein mag.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Reform des Religionsunterrichtes.

Von Dr Fr. Schubert, Theologieprofessor in Weidenau, Oesterr.-Schlesien.

Der neue Lehrplan für die Breslauer Diözese österreichischen Anteils.

Von Jahr zu Jahr wird die Klage lauter, daß bei der geringen Stundenzahl, die dem Religionsunterricht an den österreichischen

Volks- und Bürgerschulen zugemessen ist, eine Bewältigung des vorgeschriebenen Lehrstoffes nicht möglich ist. Besonders nicht mit so schwer erlernbaren Lehrbehelfen, wie sie unser Katechismus und die Panholzersche Biblische Geschichte darstellen. Kommen dann noch ungünstige Schulverhältnisse hinzu, so ist an eine Erreichung des Lehrzieles schon gar nicht zu denken.

In einer ganzen Reihe von Diözesen ist man denn auch in den letzten Jahren an eine Reform des Religionsunterrichtes gegangen. Seit dem Jahre 1915 steht dieselbe Frage auch in der Diözese Breslau österreichischen Anteils[1]) in Behandlung und ist gegenwärtig zu einem gewissen relativen Abschlusse gelangt. In den nachfolgenden Zeilen möge eine Uebersicht über den augenblicklichen Stand geboten werden.

I. Die einleitenden Schritte.

Der österreichische Anteil der Breslauer Diözese zählte im Jahre 1910 laut dem letzterschienenen großen Schematismus der Diözese von 1912 im ganzen 403.616 Katholiken neben 94.306 Protestanten, 11.133 Juden und 1418 Andersgläubigen. Der durchschnittliche Prozentsatz der Katholiken betrug 79·06'. An Seelsorgstellen waren 112 selbständige und 95 Hilfsseelsorgstellen vorhanden; unbesetzt waren von diesen 26 Stellen. Die Zahl der Weltgeistlichen betrug 222, die der Ordensgeistlichen 28. Auf einen Seelsorgspriester entfallen 2522 Katholiken bei einer Bevölkerungsdichte von durchschnittlich 130 Katholiken auf einen Quadratkilometer. Der Nationalität nach sind im Osten (Niederschlesien) Polen, Deutsche und Czechen vertreten, der Westen (Oberschlesien, das sogenannte Neisser Kommissariat) ist bei rund 75.350 Katholiken rein deutsch. Zumal der Osten ist sehr stark industrialisiert, am meisten im Ostrauer und Karwiner Kohlenrevier. Im Westen gewinnt die Steinindustrie (schlesischer Marmor) immer weitere Ausdehnung. An Schulen ist der Anteil sehr reich; in den östlichen Industriegebieten gibt es regelmäßig hochorganisierte Schulen zweier, wenn nicht aller drei Nationalitäten. Nur der engere Bielitzer Bezirk im äußersten Osten an der galizischen Grenze hat vorläufig nur deutsche Schulen; doch werden polnische wohl bald folgen. Im Westen sind die Schulen natürlich alle deutsch.

Diese Vorbemerkungen glaubte ich bringen zu sollen, um einen Ueberblick über die Schwierigkeiten zu geben, mit denen in Schlesien die Erteilung des Religionsunterrichtes verbunden ist. Eine wöchentliche Stundenzahl von 14 bis 20 für die einzelnen Seelsorger ist das regelmäßige in den größeren Gemeinden. Dabei muß noch in vielen Schulen die andere Landessprache neben der Unterrichtssprache zur Vermittlung herangezogen werden.

[1]) Der Bereich des fürstbischöflichen Generalvikariates in Teschen, Oesterr.-Schlesien.

Unter dem Eindrucke dieser Verhältnisse schrieb nun das fürstbischöfliche Generalvikariat in Teschen für die Dekanatskonvente des Jahres 1915 das Thema zur Behandlung vor: „Welche Abänderungen, Verkürzungen oder Vermehrungen sind an dem jetzt bestehenden Lehrplan für 1-, 2-, 3 und 4klassige Volksschulen notwendig oder erwünscht und welche neue Lernbücher wären einzuführen, beziehungsweise welche von den jetzt vorgeschriebenen Lernbüchern könnten ausgeschaltet werden?" — Eine ähnliche Anfrage erging an die ziemlich zahlreichen Katecheten an Volks- und Bürgerschulen bezüglich ihrer Schulkategorien. Die eingelaufenen Referate zeigten in mehrfacher Hinsicht volle Uebereinstimmung. So wurde, was den Katechismus betrifft, der Kleine Katechismus fast ausnahmslos als zu schwer, zu unkindlich, von einzelnen Seiten sogar als unbrauchbar bezeichnet. Der Große Katechismus muß vorläufig wohl in Ermangelung eines besseren beibehalten werden, doch wurde hervorgehoben, daß für den praktischen Gebrauch Kürzungen und Streichungen unvermeidlich sind, zumal in der Fassung der übrigens zu zahlreichen Definitionen. Der Mittlere Katechismus soll aus der Schule ganz verschwinden, und zwar hauptsächlich deshalb, weil die Eltern der Schüler in vielen Fällen der Anschaffung des Großen Katechismus Schwierigkeiten machen, wenn sie den Mittleren vor einem Jahre besorgt haben. Ebenso bewirkt der gleichzeitige Gebrauch des Mittleren und des Großen Katechismus auf jenen Stufen, wo beide zulässig erklärt sind, nur Störungen und Verwirrung wegen der abweichenden Numerierung der einzelnen Fragen und der verschiedenen Paginierung.

Was die Biblische Geschichte betrifft, so wurde die gegenwärtig in Oesterreich vorgeschriebene Kleine und Große Biblische Geschichte von Panholzer durchwegs wenig günstig beurteilt, zumal die Kleine, deren unkindliche, ja sprachwidrige Fassung bemängelt wird. Das allgemeine Urteil geht dahin, daß Panholzer gegenüber der früher vorgeschriebenen Biblischen Geschichte von Knecht-Schuster-Mey keinen Fortschritt bedeute. In manchen Schulen ist denn auch, wie ich aus eigener Erfahrung weiß, kurzerhand dadurch via facti Abhilfe versucht worden, daß man einfach wieder Schuster einführte. Da sich aber daneben Panholzer doch wieder in derselben Klasse vorfindet, ist der Unordnung freie Bahn geschaffen.

Die oben erwähnten Konventreferate und die Berichte der Berufskatecheten übten aber nicht bloß negative Kritik, sondern machten auch Ersatzvorschläge. So wurde für die Unterstufe statt Katechismus und Biblischer Geschichte ein einheitliches Religionsbüchlein etwa von der Form des Pichlerschen oder Stieglitzschen vorgeschlagen. Panholzer solle und könne leichten Herzens aufgegeben werden, da die sonst zur Verfügung stehenden Schulbibeln — es wurde auf Schuster, Knecht, Schuster-Mey, Ecker hingewiesen — mindestens gleichwertig seien. Bezüglich des Katechis-

mus wird eine Neubearbeitung gewünscht, die man sich aber vielleicht manchmal etwas leichter denkt als sie tatsächlich durchführbar sein wird. Vor unbesehener Einführung eines fremden Katechismus wurde von einer besonderen Seite gewarnt; der Schritt reut vielleicht bald, die eingeführten Bücher sind aber nur schwer wieder zu entfernen.

Solcherart war die Basis, auf der sich weitere Erörterungen aufbauen sollten, hinreichend gesichert. Die ungünstigen Zeitverhältnisse brachten es mit sich, daß der nächste bedeutende Schritt in der Frage erst im September 1916 getan werden konnte.

II. Die erste katechetische Konferenz in Teschen.

Durch ein Zirkular des fürstbischöflichen Generalvikariates wurde für den 13. September 1916 eine Plenarkonferenz der Erzpriester und der schulamtlich angestellten Katecheten nach Teschen einberufen. Den Vorsitz führte der fürstbischöfliche Generalvikar, zum Leiter der Beratungen war durch das Ordinariat der Schreiber dieser Zeilen als Professor der Katechetik an der theologischen Diözesanlehranstalt in Weidenau bestimmt worden. Den Hauptgegenstand der Beratungen bildete die Lehrplan- sowie die Lehrbücherfrage. Daneben wurden, zumal in der Nachmittagstagung, noch anderweitige Angelegenheiten verhandelt, wie z. B. das Schulgebet- und Gesangbuch, sowie der Termin für Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht.

Als nächste und wichtigste Aufgabe wurde die Neuordnung des Lehrplanes für den Religionsunterricht bezeichnet. Demgemäß ging man an die Bildung von Sektionen für die Inangriffnahme dieser Arbeit. Es wurde eine Sektion I geschaffen für die Feststellung des Lehrplans an Volks- und Bürgerschulen, eine Sektion II für höher organisierte Volksschulen, das heißt fünf- bis achtklassige, endlich eine Sektion III für den Lehrplan von minderorganisierten Volksschulen. Außerdem konstituierte sich ein Komitee für die Bearbeitung von polnischen und böhmischen Unterrichtsbüchern.

Als Normallehrplan wurde der für Volks- und Bürgerschulen bestimmt. Die Konferenz war sich wohl bewußt, daß ein solcher Lehrplan leicht eine zu große Belastung von niederer organisierten Schulen mit sich bringt, glaubte aber doch an diesem Normallehrplan festhalten zu sollen, und zwar umsomehr, als derselbe als Minimallehrplan ausgearbeitet werden sollte. Die Sektionen II und III sollten naturgemäß mit der Sektion I, welcher die Hauptarbeit zufallen mußte, in steter Fühlung bleiben, damit sich in den einzelnen Lehrplankategorien keine Widersprüche ergeben.

Die Folgezeit hat ergeben, daß die einzelnen Sektionen, vorab wieder Sektion I, mit größtem Eifer und rühmenswerter Ausdauer an der Bearbeitung der Lehrpläne tätig gewesen sind, so daß seit April 1917 die einzelnen Elaborate bei dem fürstbischöflichen General-

vikariate einliefen und so die Grundlage für die zweite amtliche Konferenz abgaben, welche fast genau ein Jahr nach der ersten, nämlich am 11. September 1917, in Teschen stattfand.

Bevor wir über den Verlauf dieser Tagung berichten, möchten wir noch kurz die wichtigsten Leitsätze anführen, die bezüglich der Methode des Religionsunterrichtes auf der ersten Teschener Konferenz diskutiert und angenommen wurden.

Bezüglich der Biblischen Geschichte:

Auf der Unterstufe hat die Biblische Geschichte die Grundlage des Unterrichtes zu bilden; das Neue Testament ist stärker als das Alte zu berücksichtigen; im Alten Testament soll die Periode nach der Teilung des Reiches kürzer behandelt werden, zumal den Schülern das Verständnis für die zugrundeliegenden politischen Verhältnisse fehlt. Im allgemeinen ist im Auge zu behalten, daß nicht alle biblischen Erzählungen Memorierstoff bilden sollen; minder wichtige Partien sind vielmehr bloß zu lesen und vom Katecheten zu erklären.

Bezüglich des Katechismus:

1. Die Definitionen sind der Zahl nach zu reduzieren und bezüglich der Fassung auf das Wesentliche zu beschränken, besonders dann, wenn einzelne in die Definition aufgenommene Stücke ohnehin später zu eigener Behandlung kommen; so ist z. B. bei der Definition des Bußsakramentes die Aufzählung der fünf zum würdigen Empfange erforderlichen Bedingungen überflüssig.

2. Allgemeine Begriffsbestimmungen, wie z. B. „Was heißt christlich glauben, hoffen, lieben?" sind möglichst einzuschränken. Ein biblisches Beispiel, eine Parabel, ein Zitat aus der Heiligen Schrift mag Ersatz bieten.

3. Nicht zu memorieren sind:

a) Zusammenfassungen aus der Biblischen Geschichte; so z. B. die Fragen: Was wissen wir aus der Kindheit, aus der Jugend Jesu? Wie ist das Lehramt Jesu vorbereitet worden?

b) Aufzählungsfragen, wie sie besonders bei der Behandlung der Gebote vorkommen; z. B. Wie sündigt man gegen den Glauben, gegen die Anbetung Gottes?

c) Antworten, die durch praktische Uebung zum geistigen Eigentum gemacht werden. So z. B. die Antworten auf die Frage: Wie macht man das Kreuzzeichen? Wie soll man sich beim Empfange der heiligen Kommunion verhalten?

4. Bei zu schweren Fragen soll der Katechet teilen oder streichen dürfen, natürlich nur im wirklich notwendigen Ausmaße. Als zu schwer müssen z. B. die Fragen 656, 657, 659 im Großen Katechismus betrachtet werden. Zu lang und daher in zwei Fragen zu zerlegen ist z. B. die Frage 264 über die Eigenschaften des Gebetes.

III. Die zweite katechetische Konferenz in Teschen.

Ursprünglich war als Termin für die zweite Konferenz die Mitte Februar 1917, also die Zeit der Semestralferien, in Aussicht

genommen. Es zeigte sich jedoch bald, daß bis zu diesem Zeitpunkte die Lehrpläne noch nicht würden fertiggestellt sein können. So kam denn wieder der Sommer in Betracht, und zwar die erste Hälfte September, da eine Konferenz anschließend an den Schulschluß in der Mitte Juli nicht als zweckmäßig erachtet wurde.

Zur Teilnahme an der Septemberkonferenz 1917 waren sämtliche Mitglieder der vorjährigen Tagung geladen und erschienen auch fast vollzählig. Den Hauptgegenstand der Beratungen bildeten naturgemäß die Referate und Debatten über den neu festgestellten Lehrplan. Die Referate legten die gemeinschaftliche Disposition zugrunde: a) Der neue Lehrplan, b) Abweichungen vom bisherigen, c) Rechtfertigung dieser Abweichungen.

Die Referate wurden grundsätzlich solchen Herren übertragen, welche an der Ausarbeitung des betreffenden Lehrplanes hervorragend beteiligt und zugleich an den betreffenden Schulkategorien selbst tätig waren; so ergab sich ein Referat über die fünfklassige Volksschule als Unterbau der Bürgerschule, eines über die beiden ersten Bürgerschulklassen, eines über die dritte, eines über die vierte Bürgerschulklasse, eines über höher organisierte und eines über niederorganisierte Volksschulen. Den Abschluß machte wegen der Frage nach der Methode des Religionsunterrichtes auf der Unterstufe ein Referat über das einheitliche Religionsbüchlein von der Form des Pichlerschen unter Berücksichtigung und Würdigung der Stellungnahme des österreichischen Gesamtepiskopates im allgemeinen und des eigenen Diözesanbischofs im besonderen zu der Frage.

Die Grundsätze, nach denen die neuen Lehrpläne gearbeitet wurden, sind im großen und ganzen folgende:

1. Die Lehrpläne streben nach möglichster Uebersichtlichkeit, um dem Katecheten das Behalten im Gedächtnisse zu erleichtern.

2. Memorierstoffe und bloße Lesestoffe sind deutlich zu scheiden.

3. Der Unterrichtsstoff wird auf bestimmte Zeitabschnitte innerhalb des Schuljahres aufgeteilt, wodurch sich der Lehrplan einem Stoffverteilungsplan zu nähern sucht.

4. Der Lehrstoff ist nicht in abwechselnden Katechismusstunden und solchen aus Biblischer Geschichte zu vermitteln, sondern nach zusammenhängenden Lehrstücken, so daß z. B. auf fünf oder sechs Katechismusstunden wieder mehrere Stunden aus Biblischer Geschichte folgen.

5. Die Liturgik ist nicht zusammenhängend, sondern gelegentlich zu behandeln, sei es im Anschlusse an die Kirchenzeit oder an die entsprechenden Katechismuslehren.

6. Der Katechismus ist in der ersten und zweiten Bürgerschulklasse ganz zu absolvieren, da viele Schüler die dritte Bürgerschulklasse nicht mehr erreichen.

7. In den Unterricht in der Kirchengeschichte sind an geeigneten Stellen apologetisch gehaltene Katechismusrepetitionen einzufügen; so z. B. nach Besprechung des heiligen Augustinus die Lehre von der Gnade, bei Behandlung der Reformation die Lehre von der Kirche.

8. Die Behandlung der Kirchengeschichte ist so frühzeitig zu Ende zu bringen, daß am Schlusse des Schuljahres noch eine zusammenhängende wiederholende Durchnahme des Hauptstückes von den Geboten möglich wird.

9. Bei schwierigeren Partien gibt der Lehrplan nicht bloß den zu behandelnden Stoff an, sondern auch in Schlagwortform methodische Fingerzeige für die Art der Behandlung.

Für die vierte Bürgerschulklasse fehlen bislang entsprechende Lehr-, beziehungsweise Lernbücher. Der Referent für diese Klasse legte einen Lehrplan vor, der im Anschlusse an die einfallenden Sonn- und Festtagsperikopen die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren derart behandelt, daß im Laufe eines Schuljahres alle wichtigeren Partien des Katechismus zur Behandlung gelangen.

IV. Die ferneren Schritte.

Die Debatte über den neuen Lehrplan bestätigte die Wahrnehmung, daß er noch zu viel Stoff enthalte, als daß er als Minimallehrplan im Sinne der Konferenz vom September 1916 erklärt werden könnte. Darum wurde ein Komitee gewählt, das aus dem vorgelegten Lehrplan die minder wichtigen Stücke auszuscheiden hat. Das Komitee hat sich bereit erklärt, diese seine Arbeit bis Weihnachten 1917 fertigzustellen, worauf der restringierte Lehrplan nochmals revidiert und dann dem Ordinariate zur Genehmigung vorgelegt werden wird.

Es besteht die Absicht, das fürstbischöfliche Ordinariat zu ersuchen, den genehmigten Lehrplan für das Schuljahr 1918/19 zur provisorischen Verwendung vorzuschreiben und von einer Anzahl von Religionslehrern aus dem Seelsorgsklerus wie aus den schulamtlich bestellten Katecheten nach Schluß des genannten Schuljahres Gutachten über die mit dem neuen Lehrplan gemachten Erfahrungen einzuholen. Eine weitere, dritte katechetische Konferenz hätte sich dann mit der Vergleichung dieser Gutachten zu beschäftigen und eventuelle Abänderungsvorschläge zu formulieren. Hoffentlich gestatten die künftigen Verhältnisse diese Weiterentwicklung. Dann wäre zu hoffen, daß der endgültige Lehrplan als tatsächlich brauchbar dauernd in Verwendung genommen werden könnte. Der erste Teil des vorgesetzten Reformprogrammes wäre dann für einige Zeit erledigt und man könnte sich der zweiten, wohl mühsameren und längere Zeit in Anspruch nehmenden Aufgabe zuwenden: der Mitarbeit an der Schaffung neuer, geeigneterer Unterrichtsbücher der Religion. Quod Deus prospere vertat.

Eine Autorität über die Zukunft der ruthenischen und der russischen Kirche.

Von Eugen Buchholz.

Der morgenländischen Kirchenfrage wird im Abendlande im allgemeinen zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Insbesondere gering ist, beziehungsweise war das Interesse für die Christianisierung des ruthenischen Dnjeprstaates, des Großfürstentums Kiew und dann auch Moskowiens. Nachdem die kirchliche Verbindung Ruthenien mit Rom immer lockerer geworden und endlich zu Beginn des zwölften Jahrhunderts infolge fortgesetzter griechischer Einflüsse ganz aufgehört hatte, setzten verschiedentlich Bemühungen des Apostolischen Stuhles ein, um die zerrissene Einheit wieder herzustellen. Die 1439 auf dem Konzil zu Florenz vollzogene Vereinigung der morgenländischen Kirchen mit der abendländischen hatte wegen der Treulosigkeit der Griechen keinen dauernden Erfolg. Im Großherzogtum Moskau lehnte sie der unumschränkt herrschende Zar Wassil schroff ab, in Ruthenien verfiel sie nach einigen Jahrzehnten zum Schaden der ruthenischen Kirche. Nach mehrjährigen Unterhandlungen und der Reise zweier ruthenischer Oberhirten nach Rom kam dann im Jahre 1596 zu Brest-Litowsk die denkwürdige Union der ruthenischen Kirche mit Rom zustande, welche trotz mannigfacher Hindernisse allmählich die Uebermacht über das Schisma erlangte.

Mit dem Untergange des polnischen Reiches war auch das Schicksal der unierten griechischen Kirche in Rußland besiegelt. Katharina II. riß 7 bis 8 Millionen Unierter in Wolhynien, Podolien und der Ukraine von Rom los, ihr ganz in ihren Spuren wandelnder Enkel Nikolaus I. vernichtete die unierte Kirche mit etwa zwei Millionen Bekennern in Litauen und Weißruthenien, während der „Zar-Befreier" Alexander II. die innerhalb der Grenzen Polens liegende letzte unierte Diözese Chelm, die rund 200.000 Seelen zählte, der russischen Staatskirche „einverleibte".

Die erschütternden Tatsachen, welche über die „Bekehrung" der angeblich freiwillig in den Schoß der Mutterkirche zurückkehrenden Chelmer Unierten in die Oeffentlichkeit durchsickerten, gaben Literaten und Journalisten Veranlassung, sich nach einschlägiger Literatur umzusehen. Leider war dieselbe nur spärlich vertreten und außerdem noch weit zerstreut und schwer zugänglich. Diesen Mangel hatte auch der im Jahre 1865 als Professor der Kirchengeschichte an das Posener Priesterseminar berufene lic. Eduard Likowski, der spätere Weihbischof und Erzbischof von Posen-Gnesen, empfunden. Durch ein gediegenes Wissen, scharfe Erfassung des Gegenstandes und einen fließenden, klaren Stil dazu besonders berufen, machte sich Professor Likowski an das Thema und bot hierüber die 1875 in Posen in polnischer Sprache veröffentlichte

Arbeit: „Die Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit der römischen.“ Diese Arbeit ist grundlegend, da sie von den Anfängen des Christentums in Ruthenien und der Entstehung des Moskauer Großfürstentums ausgeht. Die folgende, in erster Auflage im Jahre 1880 zu Posen erschienene umfangreiche Abhandlung: „Die Geschichte der unierten Kirche in Litauen und Ruthenien im 18. und 19. Jahrhundert“, die von der polnischen historisch-literarischen Gesellschaft in Paris durch einen Preis gekrönt worden, zeichnet sich durch die Verwertung eines umfangreichen Quellenmaterials, namentlich auch von Handschriften und russischen Dokumenten aus. Schließlich erschien 1896 „Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung, genannt Union zu Brest“, die 1904 in einer von Dr Jedzink ausgeführten guten deutschen Uebersetzung bei Herder herauskam und deren Studium in der jetzigen, auch auf dem Gebiete des orientalischen Kirchentums bahnbrechenden Epoche aufs wärmste empfohlen werden kann. Likowski kann mit Recht als der Historiker der ruthenischen Kirchenvereinigung bezeichnet werden und seine gediegenen Werke werfen auf die Entwicklung und Geschichte der Gegenwart ebenso interessante wie zutreffende Streiflichter. Es wird daher manchem nicht unerwünscht sein, zu erfahren, was diese Autorität vor fast vierzig Jahren über die Entwicklungsmöglichkeiten auf kirchlichem Gebiete in Ruthenien und Rußland aussprach. Die hier folgenden, aus dem Polnischen übersetzten Ausführungen bilden den Schluß des vorhin genannten Werkes: „Geschichte der unierten Kirche im 18. und 19. Jahrhundert.“ Ueber die ganz am Ende ausgesprochene Ansicht von der Unzertrennlichkeit Rutheniens und Polens sind wir — wenigstens was Südruthenien oder die Ukraine anbetrifft — freilich anderer Meinung.

* * *

„. . . So stehen wir denn am Schlusse dieser traurigen Geschichte, die nicht mit Tinte, sondern mit Blut geschrieben werden sollte. Ihr Anfang war glänzend — das Ende denkbar traurig! Und was noch schmerzlicher ist: unsere Gesellschaft kann sich von jeder Schuld an dem traurigen Ende dieser einst vielverheißenden Kirche nicht freisprechen. Wenn das katholische Polen seine Sendung hinsichtlich Rutheniens verstanden und sich nicht mit dessen Vereinigung mit dem Apostolischen Stuhle begnügt hätte, wenn es die Erziehung der ruthenischen Geistlichkeit aufmerksam verfolgt, ihr nach Recht und Billigkeit die gesetzliche und materielle Gleichberechtigung zuerkannt hätte, dann wäre die Union und Polen erhalten geblieben. Polen würde durch seine, der unierten Kirche bewiesene Fürsorge das dankbare Ruthenien an sich gefesselt, von der Ausschau nach Moskowien abgebracht und die Ueberbleibsel der ruthenischen Nicht-Unierten für die Union gewonnen und so Moskowien von vornherein jeden Grund zur Einmischung in seine inneren Landesangelegenheiten abgeschnitten haben. Es würde mit einem Worte in dem so mit sich geeinten Ruthenien einen starken Schutzwall gegen das schismatische Moskau errichtet haben.

„Die von Polen stiefmütterlich behandelte und mit dem Apostolischen Stuhle und auch Polen durch ein ziemlich lockeres Band vereinte Union

besaß nicht hinreichende Kraft, um das Schisma unter den Ruthenen vollständig zu beseitigen. Im Gegenteil, sie neigte leicht zu den Einflüsterungen des dem polnischen Reiche und dem Katholizismus feindlichen schismatischen Moskowien hin und dadurch wurde sie im Organismus Polens für den Fall politischer Verwicklungen mit Moskau zu einem gefährlichen Bestandteil für die Unversehrtheit eben dieses Organismus.

„Ob der Fall der Union unter der moskowitischen Regierung unwiderruflich ist, vermögen wir nicht zu entscheiden; die Gabe der Prophezeiung besitzen wir nicht und die Ratschlüsse Gottes kennen wir nicht. Aus zwei Gründen sind wir jedoch nicht ohne Hoffnung und halten die Unionsfrage nicht auf immer für verloren.

„Wir halten sie nicht für verloren zunächst wegen der zahlreichen Martyrien, durch welche sowohl die unierte Geistlichkeit als auch das Volk, besonders im Chelmer Lande, im Kampfe mit der moskowitischen Unterdrückerin, den Bestand ihrer Kirche zu erhalten bemüht waren. Diese, wenn zunächst auch fruchtlosen Opfer werden, das ist unsere feste Hoffnung, zur gegebenen Zeit die Erbarmung Gottes auf die ganze ruthenische Nation herabziehen und sie aus der Knechtschaft des Irrtums, dem Schisma, befreien. Gott überliefert nach dem Zeugnis der Geschichte für lange Jahrhunderte dem Joche des Irrtums und der Häresie nur jene Völker, welche selbst nichtswürdig die Standarte der Wahrheit verlassen und sich freiwillig dem Joche der Lüge unterwerfen. Andere mag er in seinen unerforschlichen Ratschlüssen eine Zeitlang prüfen, er wird sie jedoch nicht auf immer in diesem Joche lassen.

„Zweitens hoffen wir auf eine Zukunft der ruthenischen Nation aus dem Grunde, weil wir Rußland in seiner jetzigen Gestalt keine lange Zukunft verheißen. Der erste Tag des Falles des absolutistischen, despotischen Rußland, der Unterdrückerin der politischen und religiösen Freiheit, wird auch der erste Tag des Wiedercraufblebens der Union in der ruthenischen, ja sogar in der russischen Nation sein. Die ruthenische Bevölkerung in Litauen und Ruthenien (weniger in den südlichen Provinzen), welche zum Teil unter Katharina II., zum Teil unter Nikolaus I. von der Union losgerissen und mit Gewalt der Orthodoxie zugetrieben wurde, hat bis jetzt die Erinnerung an ihre unierte Vergangenheit nicht verloren und gedenkt ihrer mit Sehnsucht, ganz zu schweigen von den frisch zur Orthodoxie bekehrten Chelmer Unierten und ihrem unbesiegbaren Abscheu vor dem Schisma.

„Allzu schwer wäre auch nicht die Errichtung der Union auf den Trümmern der orthodoxen Zerkow unter der russischen Bevölkerung. Bekannt ist die Versteinerung und Ohnmacht dieser Kirche, ihre Unfähigkeit, irgendeinen zivilisatorischen Einfluß auf die russische Gesellschaft auszuüben, ihre sklavische Abhängigkeit von dem weltlichen Arm. Möge der Arm, welcher sie stützt, sie loslassen und ihr Fall ist unvermeidlich. Und damit beginnt dort eine neue Aera für die Union.

„Ehe jedoch eine für die Union günstige Wendung eintritt, und damit dieselbe sich so vorteilhaft als möglich gestalte, müßte vor allem unsere polnische Geistlichkeit, da sie stammverwandt, benachbart ist und außerdem hinsichtlich der Vergangenheit so manche Sünde gegen die Union auf dem Gewissen hat, es für ihre heilige Pflicht halten, für den in der näheren oder ferneren Zukunft zu erwartenden Umschwung, durch Vertrautmachung mit der ruthenischen Sprache und der religiösen Vergangenheit Rutheniens, sich beizeiten zur Missionsarbeit unter den Ruthenen vorbereiten.

„Politische Veränderungen und Umwälzungen vollziehen sich in unserer Zeit schnell und unerwartet. Das, was wir für die Union erwarten und was wir wünschen, kann, wenn es so Gott gefallen wird, schneller eintreten, als die kalten menschlichen Berechnungen es anzunehmen gestatten."

(Hier folgen einige Sätze über die Basilianer und die ruthenische Weltgeistlichkeit, die heute nach fast vier Jahrzehnten nicht mehr in allem zutreffen und daher übergangen werden mögen. Den Schluß bilden nachstehende Betrachtungen:)

„Und so sehr erwünscht auch irgendeine Mitwirkung der unierten Pfarr- wie Ordensgeistlichkeit am künftigen Werke der erhofften Wiedergeburt der unierten Kirche in den alten Grenzen Litauens und Rutheniens wäre, man wird solange nicht darauf bauen können, als dort die der polnischen Gesellschaft und lateinischen Kirche ungünstige, dem schismatischen Moskau schmeichelnde Gesinnung vorherrscht. Ob sich in dieser Hinsicht unter dem Einflusse der sehr würdigen und ob ihrer Anhänglichkeit an den Apostolischen Stuhl bekannten, am Steuer stehenden Bischöfe eine Wendung zum Besseren vorbereitet, wissen wir nicht. Möge es so sein.[1])

„Wenn nun früher oder später, auf diesem oder jenem Wege, vermittelst dieser oder jener Mittel, entsprechend dem, wie die Vorsehung die Geschicke der ruthenischen und unserer mit ihr aufs engste verbundenen Nation gestaltet — die Union wird, wie wir hoffen, aufs neue in den ruthenischen Landen erstehen und dann mag auch die von Papst Urban VIII. an sie geknüpfte Hoffnung ihrer Verwirklichung entgegengehen, daß durch die Union das ganze Morgenland zur Einheit der Kirche zurückkehre."

Das kirchliche Prozeßrecht nach dem neuen Codex juris canonici.

Von Dr Leopold Kopler, Theologieprofessor in Linz.

Die einleitenden Kanones geben Aufschluß über das Wesen des kirchlichen Prozesses, über den Gegenstand der kirchlichen Gerichtsbarkeit und über den Geltungsbereich des im Kodex aufgezeichneten Prozeßrechtes

Nach can. 1552 versteht man unter einem kirchlichen Prozesse die gesetzmäßige, vor dem kirchlichen Gerichtshofe erfolgende Erörterung und Entscheidung einer Streitfrage über Dinge, welche der richterlichen Gewalt der Kirche unterworfen sind. Man unterscheidet einen Zivil- und einen Strafprozeß je nach dem Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt. Handelt es sich um die Verfolgung oder Wahrung von Rechten physischer oder moralischer Persönlichkeiten oder um die Feststellung rechtlicher Tatsachen eben dieser Personen, so liegt ein judicium contentiosum vor; beschäftigt sich der Prozeß dagegen mit Delikten, um über den Urheber die entsprechende Strafe zu verhängen oder den Eintritt der bereits vom Rechte festgesetzten Strafe auszusprechen, so haben wir ein judicium criminale.

Was den Gegenstand der richterlichen Gewalt der Kirche angeht, erklärt can. 1553, daß die Kirche kraft eigenen und ausschließlichen Rechtes urteilt:

1. Ueber alle Streitfälle, welche geistliche Dinge betreffen, und solche, die mit geistlichen verknüpft sind;

[1]) Der Fall des Zartums dürfte die Russenfreundschaft eher heilen, als die besten Beweisgründe es je vermocht hätten. (Der Uebersetzer.)

2. über alle Verletzungen der kirchlichen Gesetze und über alle Sünden, soweit es sich um die Feststellung der Schuld und die Verhängung von kirchlichen Strafen handelt;

3. über alle Streit- und Strafsachen jener Personen, welche sich des privilegium fori erfreuen;

4. in Rechtsfällen, in welchen Kirche und Staat in gleicher Weise kompetent sind, entscheidet die Prävention.

Betreffs des unter 4. angeführten Punktes sanktioniert can. 1554: Ein Kläger, welcher Rechtsfälle gemischter Natur, die bereits beim kirchlichen Richter anhängig gemacht worden sind, vor das weltliche Gericht bringt, kann mit den entsprechenden Strafen belegt werden und verliert das Recht, in derselben Sache und den damit zusammenhängenden beim kirchlichen Gerichte Klage führen zu können.

Was dann den Geltungsbereich des im neuen Kodex enthaltenen Prozeßrechtes betrifft, bestimmt can. 1555, daß sich alle kirchlichen Gerichte daran zu halten haben mit Ausnahme des heiligen Offiziums, das nach seinen eigenen Einrichtungen und Gepflogenheiten vorgeht; haben sich untergeordnete Gerichte mit Angelegenheiten zu befassen, die vor das Forum des heiligen Offiziums gehören, so haben sie die vom Offizium gegebenen Normen zu befolgen. Für Prozesse endlich, welche die Entlassung von Religiosen zum Gegenstand haben, gelten die Kanones 654—667.

Nach diesen Vorbemerkungen geht der Kodex zur Darstellung der

kirchlichen Gerichte im allgemeinen

und beginnt mit der

Zuständigkeit des kirchlichen Richters.

Soll ein Gericht ein gültiges Urteil fällen, muß der Richter über die Person oder über die Sache, über welche geurteilt wird, die richterliche Gewalt besitzen, d. h. er muß zuständig sein. Bezüglich der Kompetenz der kirchlichen Gerichte gelten folgende allgemeine Bestimmungen:

1. Prima sedes a nemine judicatur (1556).

2. Der Gerichtsbarkeit des Papstes sind vorbehalten: Die Mitglieder regierender Fürstenhäuser, die Kardinäle, die päpstlichen Gesandten und die Bischöfe (auch Titularbischöfe) in Strafsachen.

3. Der Gerichtsbarkeit der päpstlichen Gerichtshöfe sind reserviert: die Zivilstreitigkeiten der Residenzialbischöfe, die Diözesen und andere juristische Persönlichkeiten, welche im Papste ihren unmittelbaren Vorgesetzten haben wie exempte Ordensgenossenschaften.

4. In allen vom Papste reservierten Angelegenheiten urteilt der vom Papste bestimmte Richter (1557).

In allen bisher namhaft gemachten Rechtsfällen ist jeder andere kirchliche Richter absolut inkompetent (1558).

5. Von diesen Ausnahmen abgesehen, kann jemand in erster Instanz vor einem kirchlichen Richter belangt werden, wenn dieser aus

einem der in can. 1560—1568 angeführten Rechtsgründe zuständig ist. Ein Richter, der sich auf keinen dieser Zuständigkeitsgründe berufen kann, ist relativ inkompetent.

Der Kläger folgt immer dem Gerichtsstande des Beklagten; hat dieser einen mehrfachen Gerichtsstand, d. h. sind zwei oder mehrere Richter über dieselbe Person in der gleichen Sache zuständig, hat der Kläger die Wahl, vor welchen Richter er seine Klage bringen will. Spolienklagen jedoch, Benefizial- und Verwaltungsstreitigkeiten gehören ausschließlich (forum necessarium) vor das Gericht des Ortsbischofes; desgleichen können Klagen wegen Erbschaften und frommer Stiftungen nur beim Ortsordinarius des verstorbenen Erblassers eingebracht werden, es sei denn, daß es sich bloß um Vollstreckung eines Legates oder einer Stiftung handelt; für diese gelten wieder die gewöhnlichen Regeln der Zuständigkeit (1559, 1560).

6. Als Rechtstitel, auf welche hin ein Gericht zur Führung eines Prozesses zuständig ist, werden in Uebereinstimmung mit dem alten Jus angeführt:

a) Domizil und Quasidomizil: Wo jemand einen Wohnsitz hat, den eigentlichen oder uneigentlichen, kann er vor dem Ortsbischof belangt werden, der seine Jurisdiktion seinem Untergebenen gegenüber auch dann ausüben kann, wenn dieser abwesend ist (1561).

Fremde, welche sich in Rom auch nur für eine kurze Zeit aufhalten, können dort wie an ihrem eigentlichen Wohnsitze vorgeladen werden; sie haben aber das Recht revocandi domum, d. h. sie können verlangen, daß sie dem eigenen Ordinarius zur Rechtsprechung zurückgeschickt werden. Wer sich bereits seit einem Jahre in Rom aufhält, hat das Recht, das Gericht des eigenen Bischofs abzulehnen und zu verlangen, daß er vor die römischen Gerichte geladen werde (1562).

Vagi, d. h. Wohnsitzlose, haben ihren Gerichtsstand am Orte ihres jeweiligen Aufenthaltes, Ordensleute am Orte ihres Ordenshauses (1563).

b) Die Lage des Streitgegenstandes: Bei dinglichen Klagen kann die Partei vor jenem Ordinarius belangt werden, in dessen Diözese der Streitgegenstand gelegen ist (1564).

c) Kontrakt: Auf Grund eines Kontraktes kann eine Partei vor jenem Ortsordinarius geklagt werden, in dessen Diözese der Vertrag geschlossen wurde oder erfüllt werden muß. Bei Abschluß des Vertrages steht es den Kontrahenten frei, zum Zwecke der Erklärung, Drängung oder Erfüllung der eingegangenen Verpflichtungen einen Ort zu wählen, an dem auch die Abwesenden belangt und geladen werden können (1565).

d) Delikt: Am Orte des begangenen schweren Vergehens kann der Delinquent geklagt werden; auch wenn er nach Verübung des Deliktes den Ort verlassen hat, behält der Ortsordinarius das Recht, ihn zu zitieren und das Urteil gegen ihn zu fällen (1566).

e) Connexio causarum: Rechtsstreitigkeiten, die sich gegenseitig bedingen oder untereinander in Zusammenhang stehen, sind von

ein und demselben Richter zu entscheiden, wenn nicht eine gesetzliche Vorschrift entgegensteht (1567)

f) Prävention: Wenn zwei oder mehrere Richter in gleicher Weise kompetent sind, hat derjenige den Streit zu entscheiden, der zuerst durch Ladung der Beklagten den Prozeß in die Hand genommen hat (1568).

Die verschiedenen Grade und Arten der kirchlichen Gerichtshöfe.

Bevor die Zusammensetzung und Einrichtung der einzelnen kirchlichen Gerichtshöfe beschrieben wird, betont can. 1569 unter Hinweis auf den Primat des römischen Papstes, daß jeder Gläubige des ganzen katholischen Erdkreises das Recht habe, seine Zivil- oder Strafprozeßangelegenheit „in quovis judicii gradu et in quovis litis statu" vor den Apostolischen Stuhl zu bringen. Abgesehen vom Falle der Appellation suspendiert der Rekurs nach Rom die Ausübung der Jurisdiktion in dem Richter, der bereits den Prozeß begonnen hat, nicht; er kann darum das gerichtliche Verfahren fortsetzen bis zum Endurteil, es sei denn, daß bereits feststeht, der Heilige Stuhl habe die Angelegenheit vor sein Forum gezogen.

Mit Ausnahme der dem Apostolischen Stuhl reservierten oder vor sein Gericht gezogenen Rechtssachen werden alle übrigen Rechtsfälle von den verschiedenen Gerichten entschieden, von denen in can. 1572 und in den folgenden die Rede ist. Dabei hat jedes Tribunal das Recht, die Hilfe eines anderen anzurufen, wenn es sich um Vornahme gewisser gerichtlicher Akte handelt, wie z. B. um die Zitation und Einvernahme der Parteien und Zeugen, Einsichtnahme in Dokumente, Bekanntmachung von gerichtlichen Beschlüssen u. dgl. m. (1570).

Nachdem noch im can. 1571 das von selbst einleuchtende Prinzip aufgestellt wurde, daß ein Richter, der schon in einer Instanz eine Angelegenheit behandelt hat, über dieselbe Sache in weiteren Instanzen nicht mehr urteilen darf, geht der Kodex über auf die Zusammensetzung des

ordentlichen Gerichtes I. Instanz.

I. Der Richter.

In jeder Diözese ist der Bischof als Ortsordinarius für alle vom Rechte nicht ausdrücklich ausgenommenen Fälle der Richter erster Instanz; er übt die richterliche Gewalt entweder persönlich oder durch Delegierte aus nach den Vorschriften der folgenden Kanones. Nur sollen Streitigkeiten, welche die Rechte oder zeitlichen Güter des Bischofs, der bischöflichen Mensa oder Kurie betreffen, mit Zustimmung des Bischofs entweder an ein Dreierkollegium, bestehend aus dem Offizial und den beiden ältesten Synodalrichtern, oder an den nächst höheren Richter verwiesen werden

Jeder Bischof ist verpflichtet, einen vom Generalvikar verschiedenen Offizial zu wählen und ihm die ordentliche Richtergewalt zu übertragen. Ist die Diözese klein oder die Anzahl der Agenden sehr

beschränkt, so ist es ratsam, das Amt des Offizials dem Generalvikar anzuvertrauen.

Der Offizial bildet mit dem Bischof ein und dasselbe Gericht; er kann aber jene Rechtsfälle, welche sich der Bischof vorbehalten hat, nicht entscheiden.

Dem Offizial können Gehilfen beigegeben werden, die den Namen von Vizeoffizialen führen. Beide, d. h. Offizial und die Vizeoffiziale, müssen Priester von tadellosem Rufe sein, Doktoren des kanonischen Rechtes oder sonst sehr erfahren im Rechte, mindestens 30 Jahre alt. Sie sind ad nutum episcopi amovibiles, behalten aber ihr Amt auch zur Zeit der Sedisvakanz, können vom Kapitelvikar nicht entfernt werden, bedürfen aber, sollen sie ihr Amt weiter behalten, der Bestätigung des neuen Bischofs.

Ist der Generalvikar zugleich auch Offizial, so verliert er mit dem Eintritt der Sedisvakanz zwar sein Amt als Generalvikar, nicht aber das des Offizials. Wird der Offizial zum Kapitelvikar gewählt, so hat er einen neuen Offizial zu ernennen.

In jeder Diözese, so bestimmt can. 1574, sind auf der Synode, bezw. außerhalb derselben nach Anhörung des Kapitels, Synodalrichter, bezw. Prosynodalrichter, aufzustellen, die vom Bischof die delegierte richterliche Gewalt erhalten und an der Entscheidung der gerichtlichen Prozesse teilhaben können.

Sie werden, wie gesagt, auf der Diözesansynode vom Bischof vorgeschlagen, von den Synodalen approbiert; es sollen so viele, als notwendig erscheinen, bestellt werden, nicht weniger aber als vier, nicht mehr als zwölf. Die in der Zwischenzeit von einer Synode zur anderen gestorbenen oder aus einem anderen Grunde ausscheidenden Richter sind vom Bischof durch Prosynodalrichter nach eingeholtem Rate des Kathedralkapitels zu ersetzen. Dasselbe Verfahren ist einzuhalten, so oft keine Synode stattfindet, auf der die Synodalrichter bestellt werden könnten. Nach 10 Jahren oder auch früher schon, wenn eine neue Synode stattfindet, scheiden sie ohne weiteres aus ihrem Amte, können jedoch einen bereits begonnenen Prozeß zu Ende führen, können auch unter Wahrung der kanonischen Vorschriften wieder zu Richtern ernannt werden. Gegen ihren Willen können sie innerhalb des Zeitraumes, für welchen sie bestellt sind, nur aus einem triftigen Grunde und nach Einholung des Rates des Kapitels entfernt werden. (Vgl. can. 385—388.)[1])

Ein Richter genügt zur Behandlung von Sachen minderer Bedeutung; er kann aber zwei Beisitzer mit beratender Stimme heranziehen, die aus der Zahl der Synodalrichter zu nehmen sind (1575).

---

[1]) Die judices synodales sind keine Neueinrichtung, sie wurden bereits auf dem Tridentinum vorgesehen zu dem Zwecke, daß der Papst aus ihrer Mitte die judices in partibus nehmen könnte. Durch das neue Recht erhalten sie eine neue Bestimmung. Denn aus ihnen haben sich die Richterkollegien zusammenzusetzen, aus ihrer Mitte sind die Beisitzer (Assessoren) u. s. w. zu nehmen.

Unter Ausschluß jeder gegenteiligen Gewohnheit und unter Widerruf jeden gegenteiligen Privilegs verfügt can. 1576:

1. Daß Streitigkeiten über das Band der heiligen Weihe und der Ehe, über die Rechte und Güter der Kathedralkirche, ferner die Strafsachen, in denen es sich um die Entziehung eines inamoviblen Benefiziums oder um die Verhängung, bezw. um die Erklärung des Eintrittes der Exkommunikation handelt, einem Kollegialgerichte von drei Richtern überwiesen werden.

2. Daß Strafsachen, bei denen es sich um Depositiön, Entziehung des geistlichen Kleides oder Degradation handelt, einem Kollegium von fünf Richtern vorbehalten sind.

3. Der Ordinarius kann einem Kollegialgericht von drei oder fünf Richtern auch die Erledigung von anderen Streitigkeiten anvertrauen, und er soll es tun, so oft es sich um Fälle handelt, die in Anbetracht der Zeit, des Ortes und der Personen sowie des Streitobjektes selbst schwieriger und wichtiger sind.

4. Die zwei oder vier Richter, die mit dem Vorsitzenden das Gericht bilden, soll der Bischof turnusweise aus der Zahl der Synodalrichter auswählen, wenn er nicht eine andere Wahl seinem klugen Ermessen nach für angebrachter hält.

Ein Kollegialgericht muß immer collegialiter vorgehen und seine Urteile nach Stimmenmehrheit fällen. Den Vorsitz führt der Offizial oder Vizeoffizial, deren Aufgabe es auch ist, den ganzen Prozeß zu leiten und alles zu veranlassen, was zur Handhabung der Gerechtigkeit im gegebenen Falle notwendig ist. Selbstverständlich kann der Bischof immer auch persönlich den Vorsitz führen, es sei denn, daß es sich um seine eigenen, zeitlichen Angelegenheiten handelt; es ist aber sehr zu empfehlen, daß er das Urteil besonders über Strafsachen und Zivilstreitigkeiten von größerer Bedeutung dem gewöhnlichen Gerichte überlasse, dem der Offizial, bezw. der Vizeoffizial, präsidiert (1577—1578).

Can. 1579 bestimmt endlich, wer als Richter erster Instanz fungiert bei Streitigkeiten vor Ordensleuten untereinander, mit Weltgeistlichen und mit Laien: Bei Streitigkeiten zwischen exempten Religiosen richtet in erster Instanz der Provinzial, wenn in den Statuten keine andere Bestimmung getroffen wurde, oder der Lokalabt, wenn es sich um ein selbständiges Kloster handelt; bei Streitigkeiten zwischen zwei Ordensprovinzen ist Richter erster Instanz der oberste Leiter des ganzen Ordens, bezw. der monastischen Kongregation; bei allen Streitigkeiten endlich zwischen Personen — sei es physischen oder moralischen — verschiedener Orden oder Angehörigen desselben nicht exempten Ordens oder eines Laienordens, bei Streitigkeiten zwischen einem Religiosen und einem Weltgeistlichen oder Laien ist wieder der Ortsbischof Richter erster Instanz.

II. Die Auditoren und Referenten.

Der Bischof kann einen oder mehrere Auditoren oder Prozeßinstruktoren, sei es dauernd, sei es nur für einen bestimmten Fall,

bestellen. Der Richter kann dies nur für den Prozeß, den er zu führen hat, falls der Ordinarius noch keine diesbezügliche Vorsorge getroffen hat. Die Auditoren für das Diözesangericht sind so weit als mög ich aus den Synodalrichtern zu nehmen, die für das Ordensger cht aber immer aus den Angehörigen desselben Ordens nach den Vorschriften der Konstitutionen.

Das Amt der Auditoren oder Prozeßinstruktoren besteht darin, daß sie die Zeugen laden und vernehmen und je nach dem Wortlaut ihres Mandates andere richterliche Akte mit Ausnahme des Endurteiles vornehmen. Sie können jederzeit, in jedem Augenblicke des Rechtsstreites von dem, der sie mit dem Amt betraut hat, entfernt werden, aber immer nur auf einen gerechten Grund hin und ohne Schädigung der Parteien (1580—1583).

Der Vorsitzende des Kollegialgerichtes muß aus dem Richterkolleg einen zum Ponenten oder Referenten bestimmen, der über die Rechtsangelegenheit ein Referat auszuarbeiten und in der Gerichtssitzung vorzulegen hat; aus einem gerechten Grunde kann der Präses ihn durch einen anderen ersetzen (1584).

III. Notar; promotor justitiae; defensor vinculi (1585 bis 1590).

An jedem gerichtlichen Prozesse muß ein Notar teilnehmen, der das Amt eines Aktuars oder Gerichtsschreibers ausübt; seine Mitwirkung ist so notwendig, daß alle Akten ungültig sind, welche von ihm nicht ausgearbeitet oder wenigstens unterfertigt sind. Darum ist der Richter verpflichtet, bevor er den Prozeß beginnt, einen der rechtmäßig bestellten Notare als Gerichtsschreiber aufzunehmen, wenn nicht schon der Bischof einen dazu bestimmt hat.

In jeder Diözese ist ferner ein promotor justitiae aufzustellen, der in Strafsachen oder in solchen Zivilstreitigkeiten, in welchem nach dem Urteil des Bischofs das bonum publicum in Frage kommt, das öffentliche Wohl vertritt; desgleichen ist in jeder Diözese ein defensor vinculi zu ernennen, der, wie schon der Name sagt, das Band der Ehe und der heiligen Weihe von Amts wegen zu verteidigen hat in allen Prozessen, bei welchen Gültigkeit oder Ungültigkeit dieser göttlichen Einrichtungen in Frage kommen.

Ihre Mitwirkung bei Prozessen, bei denen sie anwesend sein müssen, ist so wesentlich, daß alle Akte ungültig sind, bei denen sie nicht zugegen waren.

Es kann ein und dieselbe Person beide Aemter versehen, wenn nicht die große Zahl der Agenden eine Trennung notwendig oder ratsam erscheinen läßt.

Beide, der promotor justitiae und der defensor vinculi, können sowohl ad universitatem causarum als auch von Fall zu Fall bestellt werden.

Der Bischof soll zu diesen Aemtern nur Priester von tadellosem Rufe, Doktoren des kanonischen Rechtes oder sonst im Rechte wohl

erfahren, durch Klugheit und Gerechtigkeitseifer ausgezeichnet, wählen (1589).

Sind sie ad universitatem causarum bestellt, so erlischt ihr Amt nicht mit dem Eintritt der Sedisvakanz; auch können sie nicht vom Kapitelvikar entfernt werden, sie bedürfen aber der Bestätigung durch den neuen Bischof. Aus einem gerechten Grunde können sie vom Bischof auch abgesetzt werden.

IV. Ausläufer und Gerichtsboten (1591—1593).

Wenn nicht eine andere erprobte Gerichtspraxis besteht, sollen in jeder Kurie Ausläufer (cursores) zur Einhändigung von Gerichtsakten und Boten (apparitores) zur Vollstreckung von richterlichen Beschlüssen aufgestellt werden, entweder dauernd oder von Fall zu Fall; beide Aemter können jedoch in einer Person vereinigt werden; für beide sind Laien zu verwenden, wenn nicht die Klugheit gebietet, in einem besonderen Fall damit einen Kleriker zu betrauen. Den von ihnen ausgeführten Aufträgen kommt öffentlicher Glaube zu.

Das ordentliche Gericht zweiter Instanz (1594—1596).

Das ordentliche Gericht zweiter Instanz bildet in allen vom Suffraganbischof in erster Instanz behandelten Sachen der Metropolit; für diesen selbst als Richter erster Instanz in seiner Diözese ist die zweite Instanz der Ordinarius, den der Metropolit selbst mit Zustimmung des Apostolischen Stuhles als solchen bezeichnet hat. Für die Erzbischöfe, die keine Suffraganen haben, und für Bischöfe, die dem Heiligen Stuhl unmittelbar unterworfen sind, ist Appellationsinstanz jener benachbarte Metropolit, an dessen Provinzialkonzil sie nach getroffener Wahl teilnehmen. (Vgl. can. 285.)

Das Appellationsgericht ist in derselben Weise einzurichten wie das Gericht erster Instanz. Ist eine Sache in erster Instanz collegialiter behandelt worden, dann muß dasselbe auch in zweiter Instanz geschehen; es ist nicht erlaubt, daß in zweiter Instanz eine kleinere Anzahl von Richtern entscheide als in erster Instanz.

Der Apostolische Stuhl als dritte Instanz.

Höchste Instanz ist der römische Papst, der entweder selbst oder durch seine zu diesem Zwecke eingesetzten ordentlichen Gerichte oder durch speziell delegierte Richter Recht spricht.

1. Die römische Rota (1598—1601).

Das ordentliche, vom Heiligen Stuhl zur Annahme und Behandlung von Appellationen eingesetzte Gericht ist die römische Rota, ein Kollegialgericht, das aus einer bestimmten Zahl von Richtern besteht, Auditoren genannt, an deren Spitze als primus inter pares der Dekan steht. Die Auditoren müssen Priester sein, die den Doktorgrad mindestens beider Rechte haben müssen. Ihre Wahl ist dem Papste vorbehalten.

Die Rota spricht Recht entweder in sog. Turnen — je drei Auditoren bilden einen Turnus — oder durch die Gesamtheit aller Auditoren, wenn nicht der Papst für einen bestimmten Fall eine andere Bestimmung trifft. **Die Rota entscheidet:**

1. In zweiter Instanz alle Rechtsstreitigkeiten, die von was immer für bischöflichen Gerichten in erster Instanz behandelt und durch gesetzmäßige Appellation an den Heiligen Stuhl gebracht wurden.

2. In höchster Instanz alle von der Rota selbst oder was immer für anderen Gerichten in zweiter oder höherer Instanz bereits erkannten Sachen, welche noch nicht zur res judicata geworden sind.

3. In erster Instanz alle jene Angelegenheiten, welche der Papst entweder motu proprio oder auf Bitten der Parteien vor sein Gericht gezogen und der Rota überwiesen hat. Dieselben entscheidet sie, wenn nichts anderes im Ueberweisungsdekret vorgesehen ist, auch in zweiter und dritter Instanz mit Hilfe der aufeinanderfolgenden Turnen.

Die causae majores sind aber vollständig von der Kompetenz dieses Gerichtshofes ausgeschlossen.

Gegen die Anordnungen der Ordinarien gibt es keine Appellation an die Rota, sondern nur einen Rekurs an die römischen Kongregationen.

2. Die Apostolische Signatur (1602—1605).

Der oberste Gerichtshof der Apostolischen Signatur, der aus mehreren Kardinälen besteht, von denen einer die Geschäfte eines Präfekten versieht, **urteilt potestate ordinaria:**

1. Ueber Verletzung des Amtsgeheimnisses oder Schädigung der Parteien seitens der Auditoren der Rota, wenn diese eine ungültige oder ungerechte Handlung im Prozeßverfahren gesetzt haben.

2. Ueber den Einwand der Befangenheit gegen einen der Rotaauditoren; sie entscheidet nicht über die Sache selbst, sondern bloß ob der Ablehnung des Auditors stattzugeben sei oder nicht; den Prozeß führt die Rota nach ihren Normen.

3. Ueber die Nichtigkeitsbeschwerde gegen ein Urteil der Rota. Auch hier urteilt die Signatur bloß darüber, ob das Urteil der Rota nichtig sei oder nicht. Im Falle der Nichtigkeitserklärung wird die Sache zur nochmaligen Verhandlung an die Rota zurückgegeben.

4. Ueber die Bitte um Wiedereinsetzung in den früheren Zustand (restitutio in integrum) gegen ein rechtskräftig gewordenes Urteil der Rota. Im Falle der Gewährung der Bitte geht auch hier wieder die Sache zur nochmaligen Behandlung an die Rota zurück.

5. Ueber Rekurse gegen Rotasentenzen in Eheangelegenheiten, welche die Rota keiner neuen Behandlung unterwerfen lassen will.

6. Ueber Kompetenzstreitigkeiten untergeordneter Gerichte, die kein höheres Tribunal haben.

7. Kraft delegierter Gewalt entscheidet sie über die Bittgesuche an den Heiligen Vater zwecks Ueberweisung einer Rechtssache an die Rota.

3. Delegierte Gerichte.

Die delegierten Richter haben sich an die im Kodex aufgestellten Normen über die delegierte Gewalt zu halten (1606, vgl. can. 199 bis 207, 209).

Ein vom Apostolischen Stuhl delegierter Richter kann sich zur Unterstützung der Kurialbeamten der Diözese bedienen, in welcher er sein Richteramt auszuüben hat; er kann aber auch andere nehmen, falls im Delegationsreskript nicht eine andere Bestimmung getroffen ist. Dagegen müssen sich die vom Ortsordinarius delegierten Richter der Beamten der Kurie bedienen, falls nicht der Bischof in einem besonderen Falle aus einem wichtigen Grunde eigene und außerordentliche Beamte aufzustellen für gut befindet.

Die Gerichtsordnung.

Das erste Kapitel dieses Titels (III.) handelt über die Pflichten der Richter und der Gerichtsbeamten. Daraus seien nur einige Punkte hervorgehoben.

Der kompetente Richter ist verpflichtet, seine Hilfe der Partei angedeihen zu lassen, die darum in gesetzmäßiger Weise vorstellig wird (1608). Bevor der Richter jemand vor sein Gericht zieht, muß er sehen, ob er kompetent ist; ebenso hat er, bevor er eine Klage annimmt, zu untersuchen, ob der Kläger überhaupt vor Gericht auftreten kann (1609). Wird gegen seine Zuständigkeit eine Einwendung erhoben, so entscheidet darüber der Richter selbst; handelt es sich um den Einwand wegen relativer Inkompetenz, und erklärt sich der Richter für zuständig, so gibt es gegen seine Entscheidung keine Berufung; erklärt er sich aber für inkompetent, so kann die Partei, die sich dadurch beschwert fühlt, innerhalb 10 Tagen die Berufung an das nächst höhere Gericht einlegen (1610). Erkennt aber der Richter in irgend einem Stadium des Prozesses seine absolute Inkompetenz, so muß er sie offenbaren (1611).

Der Richter darf nie die Führung eines Prozesses übernehmen, an dessen Ausgang ihm etwas gelegen ist auf Grund der Blutsverwandtschaft oder Schwägerschaft (in jedem Grad der geraden Linie und im ersten und zweiten Grad der Seitenlinie), auf Grund der Vormundschaft oder als Kurator, wegen intimer Lebensgemeinschaft oder großer Feindschaft, wegen Gewinnerzielung oder Schadenverhinderung, oder weil er in derselben Sache bereits früher Prokurator oder Advokat gewesen ist. Unter denselben Umständen haben sich auch der promotor justitiae und der defensor vinculi der Ausübung ihres Amtes zu enthalten (1613).

Can. 1614—1617 enthalten die Vorschriften, wie der Einwand wegen Befangenheit (suspectio) zu erledigen ist. Can. 1620 bestimmt, daß Richter und Gerichte dafür zu sorgen haben, daß alle Prozesse so schnell als möglich erledigt werden: bei Gerichten erster Instanz sollen sie nicht über zwei, bei Gerichten zweiter Instanz nicht über ein Jahr hinausgeschoben werden.

Richter endlich, welche trotz evidenter Zuständigkeit die Rechtsprechung verweigern oder sich leichtfertig als zuständig erklären oder aus schuldbarer Nachlässigkeit oder Hinterlist eine nichtige oder ungerechte Handlung setzen zum Schaden anderer oder den streitenden Parteien einen Schaden zufügen, sind zum Schadenersatz verpflichtet und können je nach der Schwere ihrer Schuld mit entsprechenden Strafen, selbst mit dem Verluste ihres Amtes bestraft werden. Richter, welche das Amtsgeheimnis verletzen oder Geheimakten anderen mitteilen, sollen mit einer Geldstrafe oder mit anderen Strafen belegt werden, eventuell auch mit Amtsentsetzung. Denselben Strafen unterliegen auch die anderen Gerichtsbeamten, die sich der genannten Vergehen schuldig gemacht haben.

Das zweite Kapitel bespricht die Reihenfolge, in welcher die vor Gericht gebrachten Fälle zu behandeln sind (1627—1633). Als allgemeiner Grundsatz wird aufgestellt, daß die Rechtsstreitigkeiten in der Reihenfolge zu erledigen sind, in welcher sie eingebracht wurden, es sei denn, daß eine einer schnelleren Erledigung bedürfe, was vom Richter oder vom Gerichte durch einen besonderen Beschluß festzustellen ist.

Das vierte Kapitel bespricht kurz die Termine und Fristen (fatalia legis): Die vom Gesetze für das Erlöschen irgend eines Rechtes festgesetzten Fristen — fatalia legis — können nicht verlängert werden; dagegen dürfen richterliche oder vereinbarte Fristen vor Ablauf derselben aus einem gerechten Grunde vom Richter nach Anhören der Parteien oder von diesen mit Zustimmung des Richters verlängert werden. Der Richter soll sich indes vor einem allzuweiten Hinausschieben hüten. Wenn der Tag, der für eine gerichtliche Verhandlung bestimmt wurde, ein Feiertag ist und in dem richterlichen Dekrete nicht ausdrücklich vermerkt wurde, daß trotz des Feiertages die Gerichtsverhandlung stattfinden werde, gilt der Termin auf den nächsten freien Tag verschoben.

Was Ort und Zeit des Gerichtes angeht, bestimmen can. 1636 bis 1639 folgendes:

Wenn auch der Bischof an jedem nicht exempten Orte seiner Diözese eine Gerichtsstätte errichten kann, so soll er nichtsdestoweniger in seiner Residenz eine Aula als den gewöhnlichen Gerichtssaal, in dem sich ein Kruzifix und ein Evangelienbuch findet, einrichten. Der Richter aber, der mit Gewalt aus seinem Territorium vertrieben wurde oder daselbst an der Ausübung der Jurisdiktion gehindert wird, kann auch außerhalb seines Territoriums Gericht halten, nur muß der Ortsordinarius davon in Kenntnis gesetzt werden.

In jeder Diözese hat ferner der Ortsordinarius durch ein öffentliches Dekret den Orts- und Zeitverhältnissen entsprechende Tage und Stunden zu bestimmen, an welchen die Gläubigen regelmäßig zu Gericht gehen können; aus einem gerechten Grunde jedoch und sooft Gefahr im Verzuge ist, ist es den Gläubigen erlaubt, jederzeit die Hilfe des Richters zur Wahrung ihrer Rechte und zum Schutze des öffentlichen Wohles in Anspruch zu nehmen. Die kirchlichen Festtage (de praecepto) und

die drei letzten Tage der Karwoche sind gerichtliche Feiertage, an welchen die Zustellung von Ladungen, Parteien- und Zeugenverhör, Beweisaufnahmen, Fällung, Verkündigung und Vollstreckung von gerichtlichen Beschlüssen und Urteilen verboten sind, es sei denn, daß Notwendigkeit, christliche Liebe oder das öffentliche Wohl die Vornahme der genannten Gerichtsakte verlangen. Es ist Sache des Richters, in den einzelnen Fällen zu bestimmen, ob und welche Gerichtshandlungen an den bezeichneten Feiertagen vorgenommen werden sollen.

Das fünfte Kapitel (1640—1645) endlich handelt über die Personen, die zu den Verhandlungen zugelassen werden dürfen, und über die Anfertigung und Aufbewahrung der gerichtlichen Akten. Hervorgehoben sei, daß das kirchliche Recht keine Oeffentlichkeit der Gerichtsverhandlung kennt; denn nach can. 1640 dürfen bei den Gerichtssitzungen nur jene Personen anwesend sein, die zur Durchführung des Prozesses notwendig sind; fremde Personen sind vom Gerichtssaal fernzuhalten.

Die Prozeßparteien.

Das erste Kapitel dieses Titels (IV.), das über den Kläger und den Beklagten handelt, gibt vor allem an, wer vor Gericht auftreten kann. Jeder, heißt es im can. 1646, hat das Recht, „standi in judicio", wenn es ihm durch das kanonische Recht nicht entzogen wurde. Jeder, welcher in gesetzlicher Weise vor Gericht belangt wurde, ist verpflichtet, auf die Klage zu antworten.

Minderjährige und solche, welche den Gebrauch der Vernunft nicht haben, müssen durch die Eltern, Vormunde oder Kuratoren vertreten werden. Glaubt aber der Richter, daß ihre Rechte mit denen der Eltern, Vormunde oder Kuratoren in Gegensatz stehen, oder sind sie von den Eltern, Vormunden oder Kuratoren derart weit entfernt, daß sie ihre Hilfe gar nicht oder nur sehr schwer in Anspruch nehmen können, dann sollen sie vor Gericht durch einen vom Richter beigegebenen Kurator vertreten werden. In geistlichen Dingen dagegen und in solchen, die mit geistlichen verbunden sind, können Minderjährige, wenn sie den Gebrauch der Vernunft haben, auch ohne Zustimmung des Vaters oder Vormundes vor Gericht auftreten und zwar, wenn sie bereits volle 14 Jahre alt sind, persönlich, sonst durch einen vom Ordinarius ihnen beigegebenen Vormund oder einen von ihnen mit Ermächtigung des Ordinarius bestimmten Prokurator (1648).

Moralische Personen, ob sie nun ein Kolleg bilden oder nicht, werden vom Rektor oder Administrator vertreten, im Falle aber, daß ein Gegensatz zwischen den Rechten beider besteht, durch einen vom Ordinarius bezeichneten Prokurator (1649).

Geistesschwache und solche, denen die Verwaltung ihrer Güter entzogen ist, können vor Gericht persönlich nur erscheinen, um sich wegen ihrer Delikte zu verantworten oder, wenn es der Richter verlangt, sonst müssen sie durch einen Kurator vertreten sein (1650).

Der von der weltlichen Behörde bestellte Kurator kann auch vom kirchlichen Richter angenommen werden, wenn der Bischof seine Zustimmung dazu gibt; dieser kann aber auch, wenn er es nach reiflicher Ueberlegung für klug hält, für den kirchlichen Rechtsbereich einen eigenen Kurator bestimmen (1651).

Ordensleute sind ohne Erlaubnis ihrer Oberen nicht prozeßfähig, es sei denn, daß es sich um die Wahrung ihrer aus der Profeß dem Orden gegenüber erworbenen Rechte handelt oder daß sie rechtmäßig außerhalb ihres Klosters leben und eilig ihre Rechte schützen müssen oder daß sie gegen ihren Obern eine Anzeige erstatten wollen (1652).

Die Ortsordinarien können im Namen der Kathedralkirche und der bischöflichen Mensa vor Gericht auftreten, bedürfen aber, damit sie erlaubterweise handeln, der Zustimmung, bezw. des Rates, seitens des Domkapitels oder des Verwaltungsrates, sooft Summen in Gefahr kommen, zu deren Veräußerung sie die Zustimmung, bezw. den Rat, der genannten Körperschaften einholen müßten (1653, § 1).

Benefiziaten können ihr Benefizium vor Gericht vertreten, bedürfen aber, damit es erlaubterweise geschieht, der schriftlichen Erlaubnis des Bischofs (1653, § 2).

Prälaten, Obere von Kapiteln, Sodalitäten und was immer für Kollegien können ohne statutenmäßige Zustimmung dieser Gemeinschaften keinen Prozeß führen im Namen der Kommunität; tun sie es dennoch, sind sie zum eventuellen Schadenersatz verpflichtet, ebenso wie die Benefiziaten und Bischöfe, die ohne die vom Rechte verlangte Erlaubnis, bezw. ohne den vom Gesetze vorgeschriebenen Konsens, (bezw. Rat) vor Gericht auftreten (1653, § 3 f.).

Exkommunizierte (vitandi und tolerati) können in eigener Person nur zur Bekämpfung der Gerechtigkeit oder Gültigkeit der Exkommunikation klagen, durch einen Prozeßvertreter nur zwecks Abwendung anderer Schäden für ihre Seele; mit allen anderen Klagen müssen sie vom Richter abgewiesen werden.

Die Kanones 1655—1666, die das zweite Kapitel dieses Titels ausfüllen, enthalten die Vorschriften über die Prozeßvertreter (procuratores) und die Rechtsbeistände (advocati).

Im Strafprozeß muß der Angeklagte immer einen entweder selbst gewählten oder vom Richter ihm beigegebenen Advokaten haben. Dasselbe gilt im Zivilprozeß, wenn es sich um Minderjährige handelt oder um einen Prozeß, in welchem das öffentliche Wohl in Frage kommt. Abgesehen von diesen Fällen kann sich jede Partei ganz frei einen Vertreter und einen Rechtsbeistand wählen, kann aber auch ohne diese in eigener Person der Prozeß führen, es müßte denn sein, daß der Richter die Hilfe eines Advokaten oder Prokurators für notwendig hielte. Der Bischof aber, der vor Gericht auftritt, muß immer einen Prokurator bestellen.

Rechtsbeistände kann sich die Partei mehrere nehmen, aber an und für sich nur einen einzigen Prokurator; werden aber aus einem gerechten

Grunde mehrere bestellt, müssen sie so bestimmt werden, daß unter ihnen Prävention möglich ist.

Beide Aemter können in derselben Angelegenheit und für denselben Klienten von einer einzigen Person versehen werden.

Sowohl Prokurator wie Advokat müssen Katholiken sein, Großjährigkeit besitzen und einen guten Ruf haben. Akatholiken werden nur ausnahmsweise und im Notfalle angenommen. Der Advokat muß außerdem noch Doktor des kanonischen Rechtes oder wenigstens sonst rechtskundig sein.

Klagen und Einreden.

Jedes Recht wird durch Klagen und Einreden geschützt, wenn nicht im Rechte ausdrücklich etwas anderes bestimmt ist (1667). „Durch erstere wird das Recht geschützt, insofern der Kläger bei Gericht seine von ihm behaupteten Ansprüche verfolgt, durch letztere, insofern der Beklagte die bei Gericht gegen ihn erhobenen Ansprüche zurückweist." (Heiner, Der kirchliche Zivilprozeß. 56.)

Wer gestützt auf einen Rechtstitel eine von ihm noch nicht besessene Sache als ihm gehörig in Anspruch nehmen oder ein Recht als ihm zustehend vor Gericht geltend machen will, erhebt eine Forderungs- oder Petitionsklage; wer aber den Besitz einer Sache oder eines Rechtes fordert, erhebt die Besitzklage (1668).

Der Kläger kann zu gleicher Zeit mehrere Klagen, die aber einander nicht ausschließen dürfen, sei es über denselben, sei es über verschiedene Gegenstände, gegen denselben Beklagten vor Gericht geltend machen, vorausgesetzt, daß sie die Kompetenz des Gerichtes nicht überschreiten. Ebenso darf auch der Beklagte mehrere selbst entgegengesetzte Einreden erheben. Desgleichen kann der Kläger in ein und demselben Antrage Forderungs- und Besitzklage vereinigen, wie auch umgekehrt der Beklagte Gegenforderungs- und Gegenbesitzklage einreichen kann (1669, 1670).

Der Kodex behandelt dann folgende Arten von Klagen, die erhoben werden können:

1. Beschlagnahme einer Sache und Inhibierung eines Rechtes (1672—1675).

Wer vor Gericht zeigen kann, daß er auf eine von einem anderen besessene Sache ein Recht habe und ihm ein Schaden drohe, wenn sie nicht bis zum gerichtlichen Austrag einer dritten Person zur Aufbewahrung übergeben werde, kann vom Richter die Sequestration, d. h. die Beschlagnahme der Sache verlangen. Unter ähnlichen Umständen kann er verlangen, daß irgend einer Person die Ausübung eines Rechtes untersagt werde. Eine solche Sequestration oder Inhibierung kann vom Richter auch von Amts wegen verhängt werden, besonders auf Antrag des promotor justitiae und des defensor vinculi, wenn das öffentliche Wohl es zu fordern scheint.

Die Beschlagnahme einer Sache oder das Verbot der Ausübung eines Rechtes darf aber unter keinen Umständen verfügt werden, wenn der befürchtete Schaden auf eine andere Weise gutgemacht werden kann oder eine entsprechende Kaution für den eventuellen Schaden geleistet wird.

Die beschlagnahmte Sache ist einer geeigneten Person, die auf Vorschlag der Parteien vom Richter bezeichnet wird, dem Sequester zu übergeben, der sie mit derselben Sorgfalt wie sein Eigentum zu hüten, zu bewachen und zu verwalten und nachher demjenigen auszuliefern hat, dem sie der Richter zuspricht. Auf Verlangen soll der Richter dem Sequester für seine Mühewaltung einen entsprechenden Lohn zusprechen.

2. Klagen wegen eines Neubaues und wegen zugefügten Schadens (1676—1678).

Wer aus einem Neubau einen Schaden für sein Eigentum befürchtet, kann dem Richter die Anzeige davon machen und beantragen, daß der Bau unterbrochen werde, bis die beiderseitigen Rechte durch richterliches Endurteil festgelegt sind. Die Partei, an welche das richterliche Verbot ergangen ist, muß vom Weiterbau abstehen; der Richter kann aber auch die Fortführung des Werkes gestatten, wenn der Erbauer Sicherheit leistet, daß er, falls er den Prozeß verliert, alles wieder in alten Stand zurückversetzen werde.

Dem Anzeiger des neuen Werkes wird zum Beweis seiner geschädigten Rechte eine Frist von zwei Monaten gewährt, die aber vom Richter aus einem notwendigen und gerechten Grunde nach Anhören der anderen Partei auch verlängert oder verkürzt werden kann.

Dieselben Rechtsbestimmungen gelten sinnentsprechend, wenn ein alter Bau teilweise umgebaut wird.

Wer von einem fremden Hause, das dem Einsturz nahe ist, von einem Baum oder irgend einem anderen Gegenstand für sein Eigentum einen schweren Schaden befürchtet, kann die Klage „de damno infecto“ erheben, damit die Gefahr beseitigt oder Sicherheit geleistet werde, daß der Schaden ferngehalten oder vergütet werde, wenn er wirklich eintreten sollte.

3. Klagen wegen Ungültigkeit von Handlungen (1679—1683).

Wenn eine Handlung oder ein Vertrag rechtlich ungültig ist, kann der Interessent bei Gericht den Antrag auf Ungültigkeitserklärung stellen. Diese hat zu erfolgen, wenn dem Akte die wesentlichen Merkmale oder die vom Rechte unter Strafe der sonstigen Nichtigkeit vorgeschriebenen Formalitäten fehlen. Von Amts wegen hat der Richter die Nullität nur dann zu erklären, wenn es das öffentliche Wohl verlangt, oder wenn es sich um Arme oder Minderjährige handelt oder solche, welche die Rechte der Minderjährigen genießen. Wer den nichtigen Akt gesetzt hat, muß dem geschädigten Teil den Schaden und die Auslagen vergüten.

4. Klagen auf Auflösung von Handlungen und Wiedereinsetzung in den früheren Stand (1684—1689).

Wer aus schwerer, ungerecht eingeflößter Furcht oder infolge von Betrug einen Akt gesetzt oder einen Vertrag geschlossen hat, die rechtlich nicht ohne weiteres ungültig sind, kann die Klage auf Annullierung oder Auflösung der Handlung, bezw. des Kontraktes erheben, wenn er die Tatsache der erlittenen Furcht oder Täuschung beweisen kann. Dieselbe Klage kann innerhalb zweier Jahre der einreichen, der aus einem Vertrage infolge von Irrtum um mehr als die Hälfte geschädigt wurde.

Der Antrag auf Annullierung kann erhoben werden sowohl gegen den, der die Furcht eingeflößt oder den Betrug begangen hat, als auch gegen jeden, sei es gut-, sei es schlechtgläubigen Besitzer, der durch Furcht oder List erpreßten Sache, aber so, daß das Regreßrecht, d. h. der Rückanspruch bis an den Urheber der Furcht oder des Betruges gewahrt bleibt. Drängt dieser die Ausführung des Aktes oder Kontraktes, hat die geschädigte Partei die Einrede auf Abweisung der Klage wegen Furcht oder Betrug.

Wenn Minderjährige und solche, welche die Rechte der Minderjährigen genießen, aus einem zwar gültigen aber auflösbaren Akte oder Rechtsgeschäfte eine Schädigung erleiden, so haben sie und ihre Erben, bezw. Nachfolger neben den gewöhnlichen Rechtsmitteln noch das außerordentliche Rechtsmittel der restitutio in integrum, d. h. Wiedereinsetzung in den vorigen Stand. Dies wird auch Großjährigen zugestanden, die aus einer Handlung oder einem Rechtsgeschäfte einen schweren Schaden erlitten haben, die aber weder die Klage auf Annullierung stellen, noch sonst ein ordentliches Rechtsmittel haben, um den Schaden abzuwenden; die restitutio in integrum wird ihnen zugebilligt, wenn eine justa causa vorhanden ist und sie nachweisen können, daß die Schädigung ohne ihre Schuld eingetreten ist. Von Minderjährigen muß dieses Rechtsmittel innerhalb vier Jahren nach erlangter Großjährigkeit, von Großjährigen aber und von moralischen Personen innerhalb vier Jahren vom Tage der erlangten Kenntnis ihrer Schädigung, bezw. des behobenen Hindernisses ergriffen werden.

Die restitutio in integrum bewirkt, daß der Zustand wieder hergestellt wird, der vor der Schädigung bestanden hatte, aber so, daß die Rechte, die andere bona fide erworben haben vor der Bitte um Wiederherstellung des vorigen Standes, gewahrt bleiben.

5. Gegenseitige Klagen oder Gegenklagen (1690—1692).

Die Klage, welche der Beschuldigte bei demselben Richter im selben Prozesse gegen den Kläger einreicht, um dessen Klagebegehren abzuweisen oder herabzusetzen, heißt Gegenklage. Eine Gegenklage der Gegenklage läßt das kanonische Recht nicht zu.

Die Gegenklage kann in allen Rechtsangelegenheiten erhoben werden, ausgenommen in Spolienklagen. In Strafsachen ist sie ebenso unzulässig außer in dem Sinne, daß gegenseitige Injurien sich kompensieren.

Eingebracht muß sie bei dem Richter werden, bei welchem auch die Hauptklage anhängig gemacht wurde.

6. Besitzklagen (1693—1700).

Wer einen rechtmäßigen Titel hat, um den Besitz einer Sache zu erlangen, oder die Ausübung eines Rechtes zu erhalten, kann verlangen, daß er in den Besitz, bezw. in die Ausübung des Rechtes eingesetzt werde.

Aber nicht bloß der Besitz, sondern auch das einfache Behalten (detentio) einer Sache kann Gegenstand einer Klage, bezw. einer Einrede sein.

Wer bereits durch ein volles Jahr im Besitz einer Sache ist oder ein Recht ausübt, kann gegen den, welcher ihn in seinem Besitze oder in Ausübung seines Rechtes stören will, die Klage auf Weiterbesitz (possessionis retinendae) erheben. Dasselbe kann sogar der, welcher eine Sache mit Gewalt oder heimlich oder leihweise in seinen Besitz gebracht hat; freilich kann er die Klage auf Weiterbesitz nur gegen einen dritten Störer anhängig machen, nicht aber gegen die Person, von welcher er die Sache mit Gewalt, heimlich oder leihweise erhalten hat.

Wer durch Gewalt oder heimlich des Besitzes einer Sache oder der Ausübung eines Rechtes beraubt wurde, kann die Klage auf Wiederherstellung des Besitzes (recuperandae possessionis) einbringen oder die Einrede wegen Spoliation erheben. Damit er wieder in den Besitz seiner Sache gelange, hat er nichts anderes als die Spoliation zu beweisen.

7. Erlöschen der Klagen (1701—1705).

Zivilklagen, mit Ausnahme jener über den auf göttlichem Rechte beruhenden Stand von Personen, erlöschen durch Verjährung; die Verjährungsfrist beträgt 30 Jahre, für Klagen jedoch, die dem Apostolischen Stuhl zustehen, 100 Jahre.

Strafklagen erlöschen durch den Tod des Schuldigen, durch Nachsicht des Deliktes seitens der rechtmäßigen Obrigkeit und nach Ablauf der für die Einbringung des Strafantrages vom Gesetze bestimmten Zeit, die für gewöhnlich drei Jahre beträgt, es sei denn, daß es sich um Klagen wegen Beleidigungen handelt, die in einem Jahre, wegen qualifizierter Verbrechen gegen das sechste und siebente Gebot, die in fünf Jahren, und wegen Simonie und Totschlag, die in zehn Jahren verjähren. Ausgenommen von der dreijährigen Frist sind auch die Delikte, die dem heiligen Offizium reserviert sind.

Mit dem Erlöschen der Strafsachen durch Verjährung ist aber noch nicht auch eine Präskription der Zivilklagen betreffs der aus dem verjährten Verbrechen hervorgegangenen Schädigungen gegeben.

Prozeßeinführung (1706—1725).

Von Titel 6—13 beschreibt nun der Kodex das eigentliche Prozeßverfahren, das im folgenden in großen Umrissen, soweit es für den ganzen Klerus von Interesse sein kann, dargestellt werden soll.

Der Prozeß wird eingeleitet durch Ueberreichung der Klageschrift und die darauf verfügte Ladung des Beklagten.

Wer jemanden vor Gericht belangen will, muß dem Richter zunächst eine Klageschrift übergeben, in welcher der Streitgegenstand angegeben ist und die Hilfe des Richters zur Verfolgung der beanspruchten Rechte angerufen wird. Wer nicht schreiben kann oder rechtmäßig an der Einreichung einer Klageschrift gehindert ist, kann sein Klagebegehren auch mündlich vor dem Gerichte vorbringen; bei leicht zu untersuchenden Fällen von geringerer Bedeutung kann der Richter jeden nur mündlich vorgebrachten Klageantrag annehmen, nur muß er jedesmal vom Notar sofort zu Protokoll genommen werden.

Die Klageschrift muß enthalten: 1. die Bezeichnung des Richters, bei welchem die Klage anhängig gemacht wird, was und von wem etwas gefordert wird; 2. die Angabe des Rechtes, auf welches sich der Kläger stützt, um seine Anträge zu beweisen; 3. die Unterschrift des Klägers, bezw. des Prozeßvertreters, Tag, Monat und Jahr der Eingabe, endlich den Wohnsitz des Klägers und des Bevollmächtigten, bezw. ihren Aufenthaltsort, wohin die Gerichtsakten geschickt werden sollen.

Nachdem der Richter oder das Gericht seine eigene Zuständigkeit und die Prozeßfähigkeit des Klägers geprüft hat, muß es die Klage sobald als möglich entweder zulassen oder abweisen, letzteres unter Angabe der Gründe. Erfolgt die Abweisung wegen verbesserungsfähiger Fehler der Anklageschrift, so kann der Kläger bei demselben Richter eine neue Klageschrift einreichen; wird sie wieder abgewiesen, so müssen neuerdings die Gründe dafür angegeben werden; der abgewiesenen Partei steht innerhalb zehn Tagen der Rekurs an das nächst höhere Gericht offen.

Erfolgt aber innerhalb eines Monates seit Einreichung des Klagebegehrens keine Entscheidung betreffs Annahme oder Nichtannahme, so kann die Partei darauf dringen, daß der Richter seines Amtes walte; erfolgt auch auf diese Instanz hin kein richterlicher Bescheid, so kann der Rekurs an den Ordinarius oder an das übergeordnete Tribunal ergriffen werden, damit der Richter zu einer Entscheidung verhalten oder ein anderer Richter bestellt werde.

Ist der Klageantrag angenommen, so erfolgt die Vorladung (citatio) der angeklagten Partei. Die Zitation wird vom Richter dekretiert, und zwar entweder gleich auf der Klageschrift oder auf einem eigenen beigefügten Schriftstücke.

Jede Ladung ist eine peremptorische und braucht nicht wiederholt zu werden, außer wenn der Richter gegen einen Versäumnisschuldigen mit Strafen vorgehen will. Sie ist durch einen Schein oder ein Billett (scheda) zuzustellen, auf welchem angegeben sein muß der Richter, vor dem, die Sache, derentwegen die Partei zu erscheinen hat, desgleichen der Kläger, der Beklagte mit Vor- und Zuname, endlich der Ort und die Zeit, d. h. das Jahr, der Monat, der Tag und die Stunde des Er-

scheinens. Unterschrieben wird der Zitationsschein vom Richter und vom Notar. Die Zustellung soll durch den Ausläufer der Kurie erfolgen; findet dieser die zitierte Person nicht am Orte ihres Aufenthaltsortes, kann er den Ladungsschein einem Familienmitgliede oder einem Bediensteten übergeben, wenn sie ihn annehmen und versprechen, ihn sofort dem Beklagten einhändigen zu wollen; sonst bringt er ihn wieder dem Richter zurück, der ihn dann durch amtliche Boten oder mit der Post als eingeschriebenen Brief mit Empfangsbestätigung übersenden läßt. Kann trotz aller Nachforschung der Aufenthaltsort der belangten Person nicht ermittelt werden, so erfolgt die Vorladung durch Edikt, d. h. entweder durch Anschlag des Ladungsscheines an den Toren der Kurie oder durch Inserat in einer öffentlichen Zeitung. Wenn der Ladungsschein nicht den oben angegebenen Inhalt hat oder nicht gesetzlich zugestellt wurde, so ist die Ladung und sind die Prozeßakten ungültig.

Die Rechtswirkungen der gerichtlichen Vorladung sind folgende: 1. Res desinit esse integra. 2. Der Prozeß gehört vor den Richter oder das Gericht, bei dem die Klage eingereicht wurde. 3. Die Jurisdiktion des delegierten Richters wird so gefestigt, daß sie nicht erlischt, wenn auch unterdessen die Vollmacht des Delegierenden erloschen ist. 4. Die Verjährung wird unterbrochen. 5. Der Streit beginnt zu „hängen" und das Prinzip tritt in Kraft: „lite pendente nihil innovetur."

Litiskontestation oder Festsetzung des Streitgegenstandes (1726 bis 1731).

Ist die Klage angenommen und der Beklagte vorgeladen, so folgt die Litiskontestation, d. h. die Festsetzung des Streitgegenstandes. Dies geschieht dadurch, daß der Beklagte dem Antrage des Klägers seine Gegenerklärung gegenüberstellt in der Absicht, darüber sich vor dem Richter in einen Streit einzulassen. Zur Litiskontestation ist gar keine Solemnität notwendig, sondern es genügt, daß beide Parteien vor Gericht erscheinen und daselbst den Antrag des Klägers sowie den Gegenantrag des Beklagten zu Protokoll nehmen lassen, woraus sich dann von selbst der Gegenstand des Streites ergibt. In verwickelten Fällen dagegen, in welchen weder das Klagebegehren einfach und durchsichtig ist, noch die Gegenerklärungen des Beklagten frei von Schwierigkeiten sind, kann der Richter von Amts wegen oder auf Bitten der Parteien Kläger und Beklagte rufen, um die einzelnen Streitpunkte festzustellen (ad causae dubia concordanda).

Ist der Streitgegenstand festgelegt, dann hat der Richter den Parteien einen Beweistermin zu bestimmen, d. h. eine Frist anzuberaumen, innerhalb welcher sie Beweise und Gegenbeweise vorzubringen haben. Diese Zeit kann der Richter nach seinem klugen Dafürhalten auf Antrag der Parteien verlängern, jedoch nicht so, daß der Prozeß mehr als billig ist, in die Länge gezogen werde. Mit der Festsetzung des Streitgegenstandes beginnt die Litisinstanz, von der im Titulus VIII. die Rede ist (1732—1741).

Beweisverfahren (1747—1836).

Die Hauptsache beim ganzen Prozesse ist das Beweisverfahren, das darum auch Hauptverfahren genannt wird. Daraus muß ja der Richter entnehmen, wie und auf welche Gründe hin er seine Entscheidung zu treffen habe.

Keines Beweises bedürfen und sind daher vom Richter von der Beweiserbringung von vornherein auszuschließen: 1. notorische Tatsachen, 2. das, was vom Rechte vermutet wird, 3. Tatsachen, über die ein gerichtliches Geständnis vorliegt, d. h. eine freiwillig oder über Befragen des Richters schriftlich oder mündlich vor dem Richter abgegebene Erklärung über eine Tatsache, durch welche die Behauptung des Gegners als wahr anerkannt wird. Ein solches gerichtliches Geständnis kann nicht widerrufen werden, es sei denn, daß es sofort geschieht und die Partei beweist, daß ihrem Geständnis die gesetzlichen Bedingungen fehlen oder daß es irrtümlich abgelegt wurde. Das schriftlich oder mündlich dem Gegner oder einem Dritten außergerichtlich gemachte Eingeständnis hat vor Gericht soviel Wert, als ihm der Richter nach Abwägung aller Umstände beimißt.

Liegt betreffs einer Tatsache weder Notorietät noch rechtliche Präsumption noch gerichtliches Eingeständnis vor, muß die eigentliche Beweisführung angetreten werden. Die Beweislast obliegt der das Klagebegehren stellenden Partei; kann sie den Beweis nicht erbringen, wird der Beschuldigte freigesprochen.

Als Beweismittel führt das kanonische Recht an: Zeugenaussagen, Gutachten von Sachverständigen, gerichtlichen Augenschein, Urkunden, Rechtsvermutungen und Parteieneide. Ueber die Verwendung eines jeden einzelnen gibt der Kodex genaue Vorschriften.

1. Der Zeugenbeweis (1754—1791).

Das gewöhnliche Mittel, durch das der Richter Recht oder Unrecht der streitenden Parteien feststellen muß, sind die Angaben der Zeugen. Die Vorführung von Zeugen ist in allen Prozessen unter Leitung des Richters und nach den Vorschriften der Kanones erlaubt. Die Zeugen sind verpflichtet, dem rechtmäßig fragenden Richter zu antworten und die Wahrheit zu sagen; von der Pflicht der Zeugenaussage sind aber entbunden: a) Pfarrer und andere Geistliche betreffs alles dessen, was ihnen wegen ihres heiligen Amtes, auch außerhalb der Beicht, anvertraut wurde; b) die weltlichen Beamten, Aerzte, Hebammen, Advokaten, Notare und alle die, welche infolge eines erteilten Rates zum Amtsgeheimnis verpflichtet sind; c) alle die, welche aus ihrer Aussage für sich, ihre Blutsverwandten und Verschwägerten in irgend einem Grade der geraden Linie und im ersten Grad der Seitenlinie, Infamie, gefährliche Belästigungen und andere schwere Uebel zu befürchten haben (1754, 1755).

Als Zeugen können alle fungieren, denen die Fähigkeit hiezu vom Recht nicht ganz oder teilweise entzogen ist. Im übrigen unterscheidet der Kodex drei Klassen von nicht einwandfreien Zeugen:

a) Nicht geeignete: Kinder und Geistesschwache.

b) Verdächtige: Exkommunizierte, Meineidige, moralisch so Verkommene, daß sie keinen Glauben verdienen, öffentliche Feinde einer Partei.

c) Unfähige: Die prozeßführenden Parteien, der Richter und seine Assistenten, der Advokat und alle die, welche einer Partei bei Führung des Prozesses Beistand leisten oder geleistet haben, der Vormund in Sachen des Mündels, der Obere oder Verwalter in Sachen seiner Kommunität oder der von ihm vertretenen causa pia, die Geistlichen bezüglich alles dessen, was sie in der Beicht oder bei Gelegenheit derselben von wem immer und wie immer vernommen haben, der Gatte in Sachen der Ehegattin, der Blutsverwandte oder Verschwägerte — in jedem Grad der geraden Linie und im ersten Grad der Seitenlinie — in Sachen seiner Verwandten oder Verschwägerten, ausgenommen in Sachen, die den weltlichen oder religiösen Stand der verwandten oder verschwägerten Personen betreffen, der anders nicht bewiesen werden kann und dessen Feststellung das öffentliche Wohl verlangt (1756, 1757).

Nicht geeignete und verdächtige Zeugen können auf Beschluß des Richters verhört werden, aber ihr Zeugnis kann nur als ein Indizium in Anschlag gebracht werden (1758).

Die Zeugen werden von den Parteien vorgeschlagen oder vom promotor justitiae und defensor vinculi in Prozessen, in welchen sie beteiligt sind; der Richter kann in Sachen von Minderjährigen und solchen, die deren Rechte genießen, und so oft es das öffentliche Wohl fordert, auch von Amts wegen Zeugen vorladen. Die Partei, die einen Zeugen vorgeschlagen hat, kann auf dessen Vorführung wieder verzichten, wenn nicht die Gegenpartei Einspruch dagegen erhebt (1759).

Die Ladung der Zeugen erfolgt durch den Richter nach den bereits früher beschriebenen Normen. Der vorgeladene Zeuge hat zu gehorchen und zu erscheinen oder den Grund seines Nichterscheinens anzugeben, sonst kann er vom Richter mit entsprechenden Strafen belegt werden; dasselbe kann geschehen, wenn er die Aussage oder die Ablegung des Eides oder die Unterschrift unter seine Aussage verweigert (1765, 1766).

Der Zeuge ist vor Ablegung seiner Aussage zu beeidigen — ausgenommen ungeeignete oder verdächtige Zeugen — in Gegenwart der Parteien oder ihrer Vertreter; handelt es sich aber um reine Privatrechte, so kann mit Zustimmung beider Parteien den Zeugen der Eid erlassen werden (1767).

Die Zeugen sind im Gerichtsgebäude selber — Ausnahme für Kranke, Kardinäle und Bischöfe sowie für solche hervorragende Persönlichkeiten, die nach den weltlichen Gesetzen von der Pflicht, persönlich als Zeuge vor dem Richter zu erscheinen, befreit sind — in Abwesenheit der Parteien, einzeln und nacheinander zu verhören; unter gewissen Bedingungen ist auch eine Konfrontation erlaubt (1770—1772).

Das Verhör nimmt der Richter oder sein Delegierter vor unter Assistenz eines Gerichtsschreibers; nur der Richter allein hat das Recht

der Fragestellung; wollen die Parteien oder der promotor justitiae oder der defensor vinculi weitere Aussagen, so haben sie den Richter zu ersuchen, ihre weiteren Fragen den Zeugen vorzulegen (1773).

Die Antworten haben stets mündlich zu erfolgen, das Lesen einer vorher schriftlich fixierten Aussage ist nur erlaubt, wenn „de calculo et rationibus agatur" (1777).

Die Aussagen sind sofort zu Protokoll zu nehmen, und zwar nicht allein dem wesentlichen Inhalte nach, sondern Wort für Wort, es sei denn, daß der Richter bei der Geringfügigkeit der Sache mit der substantiellen Wiedergabe sich begnügt. Jedem Zeugen muß das, was der Gerichtsschreiber von der mündlichen Aussage niedergeschrieben hat, vorgelesen und die Möglichkeit gegeben werden, Zusätze und Auslassungen, Korrekturen und Aenderungen anzubringen. Endlich ist der Akt vom Zeugen, Richter und Notar zu unterfertigen (1777, 1778, 1780).

Wenn die Parteien oder deren Vertreter dem Zeugenverhör nicht beigewohnt haben, so kann nach Abschluß desselben der Richter die Veröffentlichung der Zeugenaussagen anordnen: er kann sie aber auch, wenn er es für gut befindet, bis zum Abschluß des gesamten Beweisverfahrens aufschieben (1782).

Jeder Zeuge hat das Recht auf Vergütung seiner Auslagen und auf Entschädigung für den erlittenen Geschäfts- und Arbeitsentgang. Die Höhe der den Zeugen zu leistenden Entschädigung bestimmt der Richter nach Anhören der Parteien und Zeugen und, wenn es notwendig ist, von Sachverständigen (1787).

Bei der Einschätzung der Zeugenaussagen hat der Richter auf den Stand der Person, auf ihre sittliche Rechtschaffenheit, ob sie aus eigener Wahrnehmung oder nur vom Hörensagen berichtet, ob sie in ihren Aussagen sich konstant bleibt oder veränderlich, unsicher und schwankend ist, ob sie Einzelzeuge ist oder Mitzeugen hat, zu achten.

Stimmen die Aussagen nicht überein, so hat der Richter darauf zu sehen, ob sie einander direkt widersprechen oder ob sie bloß voneinander abweichen und sich gegenseitig ergänzen.

Die Angabe eines Zeugen bewirkt keinen vollen Glauben, es sei denn die Aussage eines qualifizierten Zeugen, der über seine Amtshandlungen berichtet. Wenn aber zwei oder drei einwandfreie Personen aus unmittelbarer Wahrnehmung fest und übereinstimmend über eine Sache oder einen Gegenstand vor Gericht berichten, so ist ein hinreichender Beweis erbracht, es müßte denn sein, daß der Richter in einer Sache wegen deren höchsten Wichtigkeit oder wegen Indizien, die noch immer einen Zweifel an der Wahrheit übrig lassen, einen volleren Beweis für nötig erachtete.

2. Gutachten von Sachverständigen (1792—1805).

Die Mitwirkung von Sachverständigen ist jedesmal in Anspruch zu nehmen, so oft es das Recht oder der Richter verlangen, um einen Tatbestand festzustellen oder die Natur einer Sache zu erkennen. Die

Wahl oder Bezeichnung steht dem Richter zu; in reinen Privatprozessen kann er sie auf Vorschlag beider Parteien oder einer Partei mit Zustimmung der anderen vornehmen; in Prozessen, in welchen das öffentliche Wohl in Frage kommt, hat sie nach Anhörung des promotor justitiae zu geschehen. Es bleibt dem Ermessen des Richters überlassen, einen oder mehrere Sachverständige je nach der Natur oder Schwierigkeit der Sache zu ernennen, wenn nicht das Recht eine bestimmte Zahl ohnehin festgesetzt hat. Unter sonst gleichen Umständen sollen als Sachverständige jene herangezogen werden, die von der öffentlichen Autorität als solche approbiert sind.

Außer ihrer Fachkenntnis brauchen sie die Eigenschaften der Zeugen überhaupt; was betreffs der Unfähigkeit, Verdächtigkeit u. s. w. dieser gesagt wurde, kommt auch hier zur Anwendung. Im übrigen haben die beeideten Sachverständigen ihr Gutachten nach den Gesetzen der Wahrheit und Gerechtigkeit und den in den kirchlichen Kanones näher bezeichneten Normen abzufassen.

3. Gerichtlicher Augenschein (1806—1811).

Wenn der Richter es für notwendig hält, einen strittigen Ort oder eine strittige Sache in Augenschein zu nehmen, so soll dies durch ein Dekret beschlossen und darin zugleich angegeben werden, was dabei alles zu geschehen habe. Der Augenschein kann vom Richter selbst oder durch einen Auditor oder einen delegierten Richter vorgenommen werden. Dabei können Sachverständige zu Rate gezogen werden, die sich soviel als möglich an die diesbezüglichen kanonischen Vorschriften zu halten haben. Fürchtet der Richter Streitigkeiten oder Störungen, so kann er die Anwesenheit der Parteien und ihrer Advokaten verhindern. Die von Amts wegen oder auf Antrag der Parteien geladenen Zeugen kann er an Ort und Stelle des gerichtlichen Augenscheines vernehmen, wenn er dies zum volleren Beweis oder zur Hebung von Zweifeln, derentwegen die Aufnahme des Augenscheines beschlossen wurde, für zweckdienlich hält. Der anwesende Notar hat einen genauen Bericht anzufertigen über den Tag und die Stunde, an welcher der Augenschein aufgenommen wurde, über die Personen, die zugegen waren, was besprochen, verhandelt oder vom Richter beschlossen wurde.

4. Urkundenbeweis (1812—1824).

Bei jedem Prozesse ist ein Beweisverfahren mit Hilfe von Urkunden, sei es öffentlichen, sei es privaten, zulässig.

Die wichtigsten kirchlich öffentlichen Urkunden sind:

1. Die Akten der Päpste, der römischen Kurie und der Ordinarien, die in Ausübung ihrer Aemter in authentischer Form abgefaßt wurden;
2. die von kirchlichen Notaren ausgestellten Urkunden;
3. die kirchlichen Gerichtsakten;
4. die Eintragungen in die amtlichen Tauf-, Firmungs-, Ehe-, Begräbnis-, Weihe- oder Profeßbücher der Kurie oder des Pfarramtes

oder des Ordens sowie die seitens der Ordinarien, Pfarrer oder Notare angefertigten Auszüge oder authentischen Abschriften.

Oeffentlich-bürgerliche Urkunden sind jene, welche nach den Gesetzen des Ortes als solche gelten.

Briefe, Kontrakte, Testamente und andere von Privatpersonen angefertigte Schriftstücke sind als Privaturkunden anzusehen.

Oeffentliche Urkunden gelten als echt, solange nicht das Gegenteil evident erwiesen wird. In dem, was in ihnen „directe et principaliter" behauptet wird, haben sie volle Beweiskraft.

Privaturkunden dagegen, deren Echtheit von der Gegenpartei zugestanden oder vom Richter anerkannt wurde, beweisen gegen den Verfasser oder Unterzeichner (und gegen die, deren Prozeßsache in ihnen berührt wird), wie ein außergerichtliches Geständnis.

5. Rechtsvermutungen (1825—1828).

Die Präsumption wird vom Kodex sehr schön definiert als „rei incertae probabilis conjectura"; sie ist zweifach, entweder eine praesumptio hominis oder eine praesumptio juris, je nachdem sie vom Richter oder vom Rechte selbst aufgestellt wird. Letztere zerfällt wieder in eine praesumptio juris simpliciter und in eine praesumptio juris et de jure. Jene läßt einen direkten und einen indirekten Gegenbeweis zu, so daß von ihr der Grundsatz gilt: „Praesumptio cedit veritati." Diese dagegen läßt einen Gegenbeweis — wenigstens einen direkten — überhaupt nicht zu, gegen sie kann nur ein indirekter in dem Sinn geführt werden, daß die Tatsache, an welche das Recht sie knüpft, als nicht bestehend erwiesen wird.

Die Partei, für welche eine Rechtsvermutung spricht, ist frei von der Beweislast, die vielmehr der Gegenpartei obliegt; kann diese den Beweis nicht erbringen, so muß das Urteil zugunsten der Partei gefällt werden, für welche die Präsumption spricht.

Der Richter selber soll Vermutungen nur aufstellen auf Grund einer sicheren und bestimmten Tatsache, mit der der Streitgegenstand in direktem Zusammenhange steht. (Schluß folgt.)

Eine vorläufige Erwiderung zum Streit um die „niedere" Homilie.

Von Univ.-Prof. F. Krus S. J. in Innsbruck.

Der Artikel von Msgr. Stingeder „Die Homilie. Ein Wort der Verständigung" (4. Heft des Jahrganges 1917 dieser Zeitschrift, S. 674—709) richtet sich mit besonderer Schärfe gegen eine kurze und mit Absicht zurückhaltende Bemerkung über die Homilie in meinem Aufsatz „Der Zukunftshomiletik zum Geleite" (Salzburger „Kathol. Kirchenzeitung" 1917, Nr. 4 und 5). So bin ich gezwungen, mich zum Worte zu melden. Aber nicht um eine erschöpfende Erwiderung handelt es sich jetzt. Soweit die Väter-Homilie in Betracht kommt, dürften abschließende Urteile überhaupt

noch verfrüht sein;[1]) auch zu den übrigen in Betracht kommenden Fragen gebe ich nur die notwendigsten sachlichen Feststellungen oder Berichtigungen und behalte die eingehendere Behandlung des ganzen Gegenstandes einer anderen Gelegenheit vor.

1. Nur der Kürze wegen bediene auch ich mich im folgenden des Ausdruckes: „niedere" Homilie, obwohl ich mit der Mehrzahl der Homiletiker die Unterscheidung einer „niederen" und „höheren" Homilie nicht für nutzbringend halte für die klare Einsicht in das Wesen der Homilie. Unter Homilie verstehe ich mit Schröder einen „geistlichen Lehrvortrag, in welchem ein Abschnitt der Heiligen Schrift erklärt wird".[2]) Natürlich ist mit diesen Worten nur jene „Erklärung" gemeint, die das christliche Leben fördert; das liegt schon in dem Ausdruck: „geistlicher" Lehrvortrag. Genau dasselbe besagt, obschon in breiterer Fassung, die Definition Jungmanns: „Eine Homilie ist ein geistlicher Vortrag, in dem ein Abschnitt aus der Heiligen Schrift in der Weise behandelt wird, daß die Darstellung geeignet ist, den Zuhörern das Verständnis desselben zu vermitteln und sie zu bestimmen, die darin ausgesprochenen Wahrheiten als Norm ihres Lebens in festem Glauben und mit entschiedener wirksamer Liebe zu umfassen".[3])

Wenn im folgenden noch mehrmal Friedrich Schröder und Jungmann genannt werden, so hat das seinen Grund darin, daß diese beiden ausgezeichneten Lehrer vielen Lesern der „Theol.-prakt. Quartalschrift" noch aus persönlichem Verkehr bekannt sind und daß meine von Msgr. Stingeder zurückgewiesenen Ansichten über die Homilie vollständig mit der Auffassung Schröders und Jungmanns übereinstimmen. Dabei ist unbedenklich zugegeben, daß deren Beweisführung und überhaupt ihre ganze Arbeit noch weitere Ergänzungen verträgt.

2. Zwar ist man auch schon mit der eben vorgelegten Definition der Homilie nicht allseits vollkommen einverstanden; indessen braucht uns das nicht aufzuhalten, denn der jetzt uns beschäftigende Streitpunkt ist einzig die weitere Frage: Dürfen den Gegenstand der Homilie auch solche Abschnitte der Heiligen Schrift bilden, die nicht bloß einen einheitlichen Gedanken umschließen, sondern mehrere verschiedene Lehren enthalten, so daß sie nicht — wenigstens nicht ungezwungen — als ein einziger Gegenstand zusammengefaßt werden können?

Seit kurzem wird diese gewiß nicht weltbewegende Frage von einigen Homiletikern, so auch von Msgr. Stingeder, sehr entschieden verneint; die anderen bejahen sie und stützen sich auf das Beispiel der Kirchenväter, namentlich des heiligen Chrysostomus. Aber ohne jegliche Einschränkung pflegen sie diese Ansicht nicht zu vertreten. Jungmann wie Schröder sagen ausdrücklich, daß es an sich ein wünschenswerter Vorzug ist, wenn der Gegenstand der Homilie etwas Einheitliches sein kann;[4]) deshalb solle der Prediger, „sofern ihm die Wahl anheimgestellt, einen solchen Abschnitt der Heiligen Schrift wählen, der irgendwie ein abgeschlossenes Ganzes ist".[5]) Nur gibt es, meint Jungmann weiter, „Vorteile, deren einer dadurch bedingt ist, daß man den anderen opfert. Wollen Sie ausschließlich nur Predigten halten, in denen Sie ein einziges Thema relativ erschöpfend durchführen, dann müssen Sie darauf verzichten, das Volk mit ganzen Büchern der Heiligen Schrift oder auch nur mit fortlaufenden Teilen einzelner Bücher bekannt

---

[1]) Einige Andeutungen hiezu finden sich in meinem Schriftchen „Fragen der Predigtausarbeitung" (2. Auflage 1916, S. 29 ff.); wer mit dem Stand der Forschungen über die literarische Stellung der Kirchenväter bekannt ist, wird leicht einsehen, daß Vorsicht in der Kritik über die Väter, und zwar gerade über ihre Predigtart, geboten ist. — [2]) Chrysologus 1915, S. 428. — [3]) Theorie der geistlichen Beredsamkeit. 4. Auflage von Mich. Gatterer S. J. (1908), S. 488 f. — [4]) Vgl. Jungmann a. a. O. 496. — [5]) Schröder, Chrysologus 1915, S. 569.

und vertraut zu machen, und sich zufrieden geben, wenn fortwährend, wie es gegenwärtig in der Tat vielfach der Fall ist, jener himmlische Schatz, den in der Schrift der Heilige Geist in übergroßer Herablassung der Menschheit geschenkt hat, unverwertet und unbeachtet im Winkel liegen bleibt. Die Kirche will das nicht; darum traf sie zu Trient weise Anordnungen, welche nur das eine zu wünschen übrig lassen, daß sie auch gegenwärtig und überall zur Ausführung kommen möchten".

Uebrigens gebe es manchmal Mittel, selbst in Homilien mit einem nicht einheitlichen Schriftabschnitte, wie z. B. auch bei verschiedenen Sonn- und Festtagsperikopen, eine Art Ersatz für die Einheit herzustellen; und letztlich sei eben auch schon das treue Festhalten an der Heiligen Schrift, das heißt am Worte Gottes, eine Einheitlichkeit, zwar nicht immer von derselben Art wie z. B. die Geschlossenheit einer kunstgerecht gebauten *paregoretischen* Predigt, aber ganz gewiß der Kanzel nicht unwürdig. Noch andere Einschränkungen und Bedingungen für die Homilie findet man bei diesen Autoren; besonders wird betont, daß ihre Vorzüge, auch der „niederen" Homilie, dann recht hervortreten, wenn die Hochschätzung und das Interesse für die Heilige Schrift auch beim Volk so groß sind, daß es nach solchen praktischen Erklärungen ganzer biblischer Bücher verlangt. Fehlen die rechten Bedingungen, dann ist natürlich Klugheit notwendig.

Man möchte nun meinen, daß so maßvolle Ansichten bewährter Praktiker und Theoretiker nicht gerade ein Unheil für die ganze Homiletik sein können, zumal, wenn ihnen noch das folgende Zugeständnis des verehrten Herrn Gegners an die Seite gestellt wird: „Das Bedürfnis nach Einheitlichkeit verlangt zwar nicht notwendig und jedesmal *vollkommene, innere Verschmelzung von Text und Thema*. Es wird sich auch durch eine *mehr äußerliche Ordnung, durch überschriftartige Fassung* des Inhaltes befriedigen lassen" (S. 702; die Sperrungen so im Original). — Man lese z. B. Schröders „Praktische Winke für die Homilie" (Chrysologus 1915, S. 569 ff., 641 ff.), und man wird vielleicht sagen: Hier wird ja noch mehr verlangt als „äußerliche Ordnung" oder „überschriftartige Fassung des Inhaltes". Da gehen also vermutlich die beiden einander entgegenstehenden Ansichten über die Homilie in Wirklichkeit nicht gar zu sehr auseinander, unterscheiden sich vielleicht nur je nach den gewählten Gesichtspunkten? — Msgr. Stingeder urteilt jedoch über die Tragweite der Meinungsverschiedenheit ganz anders.

3. Die „niedere", d. h. die nicht einen einheitlichen Gegenstand behandelnde Homilie ist auch nach seinem Urteil ganz und gar nicht kanzelfähig; (S. 683:) „was mit dem Namen niedere Homilie bezeichnet wird, mag historisch vorgekommen sein . . ., vom Standpunkt der Homiletik aus muß es als eine niedrige, höchst unvollkommene und ungenügende Art der Verkündigung des Wortes Gottes bezeichnet werden. Die Homiletik . . . hätte die Pflicht, sie zu verbieten, so gewiß sie jeder ordnungs- und zusammenhangslosen Predigt, welchen Namen sie führen möge, den Zugang zur Kanzel verwehren muß." Jene Homiletiker, die eine Homilie auch über einen Schriftabschnitt mit nicht einheitlichem Gedanken für zulässig erklären, machen sich nach Stingeder eines *homiletischen Dualismus*' schuldig, „der schon allzulange die kirchliche Beredsamkeit daran hindert, Höhen der Klassizität zu erreichen, wie sie die weltliche Redekunst erreicht hat" (S. 675); in dieser „*unheilvolle Dualismus war und ist ein Haupthindernis der Predigtentwicklung*" (706; die Sperrungen bei Stingeder selbst).

Also auch Lehrer wie Jungmann und Schröder wären mit ihrem „unheilvollen Dualismus" ein „Haupthindernis der Predigtentwicklung"! Dem gegenüber muß sehr entschieden festgehalten werden — und viele ihrer noch lebenden Schüler haben es mit ihren Dankschreiben bestätigt —, daß Schröder in Rom und Jungmann in Innsbruck unserem jetzigen homiletischen Aufschwung um einige Jahrzehnte voraus erfolgreich den Weg gebahnt

haben. Sie verdienen den Vorwurf nicht, daß sie die Predigtentwicklung gehemmt hätten!

4. Auch die Gründe, auf die sich der schwere Vorwurf stützen möchte, treffen nicht zu; zum wenigsten darf, was vielleicht vereinzelt bei einem älteren Homiletiker sich als verfehlt erweist, nicht ohneweiters unterschiedslos „den" Verteidigern der „niederen" Homilie zugeschrieben werden. Stingeder erklärt jenen „unheilvollen homiletischen Dualismus" so: „Während man für die Predigt allgemein und mit allem Nachdruck verlangt, daß sie sich den Gesetzen der Beredsamkeit unterordne, sprechen auch heute noch manche die Homilie mit dem gleichen Nachdruck im Namen ihres Wesens und Vorteiles von dieser Unterordnung frei. Diesen homiletischen Dualismus will z. B. Professor Fr. Krus S. J. in Innsbruck weiter gelehrt und geübt wissen." (S. 675.) Ich erwidere: Eine solche Ausnahmestellung für die Homilie habe ich nirgends verlangt. Wenn jemand sagt: Auch ein Schriftabschnitt nicht einheitlichen Gedankeninhaltes kann — übrigens nicht ohne jede Bedingung und Vorsicht — Gegenstand einer Homilie sein, so heißt das offenbar noch nicht, die Homilie von den Gesetzen der Beredsamkeit freisprechen oder gar, wie es Stingeders Aufsatz mehrmal betont, die Unordnung und Regellosigkeit zum Wesen der Homilie machen. Wie dieser letztere Vorwurf in solchem Zusammenhange ausgesprochen werden konnte, ist nicht leicht einzusehen. Ich verweise wieder auf die sorgfältigen Winke Schröders für die Anlage einer Homilie.

Nicht einmal in der folgenden milderen Fassung ist der Vorwurf begründet: „Nach der Theorie der Verfechter der niederen Homilie gehört zu deren Wesen, daß sie nicht einen einheitlichen Gegenstand habe." — Denn sonst könnten Jungmann und andere eine einheitlich gestaltete Homilie nicht mehr als Homilie gelten lassen, während sie in Wahrheit es als einen Vorteil ansehen, wenn der Homilie auch diese Einheitlichkeit zustatten kommt. Den Gegnern der „niederen" Homilie ist hier eine logische Irrung unterlaufen, ähnlich wie wenn gefolgert würde: Vita non est de essentia substantiae; ergo nonvivere est de essentia substantiae.

Leider ist das nicht die einzige derartige Verwechslung, wie z. B. der Satz (S. 692) beweist: „Eine andere Frage freilich ist, ob die Heilige Schrift tatsächlich meist aus Konglomeraten heterogener Gedanken besteht, wie die Verfechter einheitsloser Homilie vorauszusetzen scheinen." Soweit die von mir vertretenen Autoren und Ansichten in Betracht kommen, kann ich diese „Voraussetzung" nur mit Bedauern als das gerade Gegenteil von der wirklich verteidigten Auffassung bezeichnen. Unsere „niedere" Homilie steht ja geradezu auf der Voraussetzung, daß das schlichte Festhalten des Wortes Gottes besser sogar als alle Kunst gegen Unordnung schützt, weil der Geist Gottes eben unvergleichlich höher steht als menschlicher Scharfsinn.

5. Diese wenigen berichtigenden Feststellungen mögen vorderhand genügen. Nun hätte ich noch ein besonderes Bedenken gegen eine Folgerung vorzubringen, die sich aus der unbedingten Verurteilung der „niederen" Homilie ergibt. Zunächst aber will ich versuchen, dem letzten Grund jener Meinungsverschiedenheit auf die Spur zu kommen, die mitunter zu so scharfer Gegensätzlichkeit geführt hat. Indessen kann es sich auch hier nur um Andeutungen handeln, nicht um eine erschöpfende Darlegung. — Das folgende Argument scheint auf den ersten Blick unanfechtbar: Falls die Homilie als Predigt, als Werk der Beredsamkeit gelten will, so muß sie sich deren Gesetzen fügen. Nun gehört Einheitlichkeit in Ziel und Gegenstand zu den Hauptgesetzen der Redekunst. Also! eine einheitslose Homilie verdient nicht den Namen eines Werkes der Beredsamkeit. — Man kann Obersatz und Untersatz gelten lassen und das „also" noch immer zugunsten auch der „niederen" Homilie wenden. Wieso?

Ich brauche nur die Frage zu stellen: Was ist denn die Einheitlichkeit in der Redekunst? — so merke ich sofort, daß diese Eigenschaft oder dieses

Gesetz noch weiterer Bestimmungen bedarf, ja, daß diese Einheit ein recht vieldeutiger Begriff ist. Daß physische Einheit von moralischer Einheit sich sehr unterscheide, ist klar. Aber auch auf moralischem oder auf dem ganzen großen geistigen Gebiet — wie vielerlei Arten von Einheit und Unteilbarkeit lassen sich da unterscheiden! Und dieses ganze große Gebiet der Wahrheit, der Gedanken, der übersinnlichen Güter, der Ziele kann die Redekunst umfassen. Offenbar wird auch da die Einheitlichkeit nicht etwas Starres, immer Gleiches sein, sondern je nach dem beabsichtigten Zwecke verschieden sich gestalten. Anders geartet ist die Einheitlichkeit eines unterrichtenden Vortrages als jene einer Rede, die zu einer heroischen Tat begeistern möchte; und selbst in den eigentlichen „Reden", die eben zu bestimmten Entschlüssen bewegen wollen, welche Unterschiede! Einmal kann die ganze Rede geradlinigst verlaufen, die Einheit ist mit Händen zu greifen; eine Gerichtsrede aber oder eine politische Rede — man denke an Cicero — kann mitunter voll von Exkursen sein, immer unterbrochen, weil eben ein ganzer Wirrknäuel von Gegenansichten, Gegenzeugnissen, Verdachtsgründen u. s. w. zu berücksichtigen ist — ist sie darum ein Verstoß gegen das Gesetz der Einheit?

Kurz, der Satz: „jedes Werk der Beredsamkeit muß einheitlich sein" besagt im Grunde noch sehr wenig; was diese Einheitlichkeit ist, bestimmt erst der Zweck des betreffenden Vortrages. Zweck, Ziel, das ist das erste, was festzulegen ist, wie ja „beredt" sein oder „gut reden" allgemein definiert wird: zweckentsprechend, der jedesmaligen Absicht entsprechend reden, die wieder das Ergebnis recht komplexer Umstände sein kann. Aus dem Zweck sind alle anderen Normen, auch die Einheitlichkeit, weiter abzuleiten.[1]) Ganz verfehlt wäre es, eine für einen bestimmten Zweck passende Art der Einheitlichkeit auch für andere Zwecke als bindend zu erklären.

Und nun die Frage: Ist eine schlichte und doch solide auch fortlaufende Erklärung der Heiligen Schriften für das christliche Volk zulässig? Die Antwort ist sogar durch Anordnungen von Konzilien gegeben. Die Perioden und Gegenden, in denen diese Erklärung in Blüte stand, waren Blüteperioden der kirchlichen Beredsamkeit und Gegenden blühenden christlichen Lebens, nicht bloß zur Zeit des heiligen Chrysostomus, sondern auch noch in der Zeit der katholischen Restauration nach dem Tridentinum. Ist aber diese Aufgabe, praktische Erklärung der Heiligen Schrift, bedeutend genug und sogar geboten, so ist aus ihr — nicht zunächst aus den für andere Predigtarten geltenden Normen — auch das Gesetz zu bestimmen, welche Art der Einheit für die Homilie passend ist, und da ist nicht einzusehen, warum der Homilet nicht auch einen Schriftabschnitt mit mehreren verschiedenen Gedankengruppen in einer Homilie behandeln dürfte. Wer es nicht trifft, ist ja dazu nicht gezwungen; aber ein Verbot aufzustellen, liegt kein Grund vor, zumal bei Erinnerung an die Erfolge, die auch die „niedere" Homilie gefeiert hat. Die Briefe des heiligen Paulus z. B. könnten ja sonst kaum in Homilien verarbeitet werden — während ein Bossuet sagt: Les Homélies de S. Jean Chrysostome sur S. Paul: admirables!

Bei dieser Auffassung erscheint denn auch die „niedere" Homilie vollständigst in das Gefüge der Redekunst eingepaßt; und diese letztere selbst ist erweitert, hat ein größeres Betätigungsfeld. Das und nichts anderes ist der Sinn meiner eingangs zitierten Bemerkung in der Salzburger „Kirchenzeitung". Wenn ich dort von einer „eigenen" Stellung der Homilie zum Gesetz der Einheit spreche, so bedeutete das nicht, wie Stingeder meint, Gesetzlosigkeit, sondern nur, daß die Einheit der Homilie nicht dieselbe ist wie z. B. in der paregoretischen Predigt.

[1]) Diesen einfachen, aber leider oft vernachlässigten Grundsätzen der Beredsamkeit zum Durchbruch zu verhelfen, hat sich das Büchlein „Fragen der Predigtausarbeitung" (Innsbruck, bei Felizian Rauch) zur Hauptaufgabe gestellt, und erfreulicherweise mit recht gutem Erfolge, wie mir viele schriftliche und mündliche Zeugnisse besagen.

Gern gebe ich zu, daß die Bedingungen für eine kräftige Durchführung dieser Ansicht heute bei weitem ungünstiger sind als etwa zur Zeit des heiligen Chrysostomus. Man schaffe, dem Wunsch auch der letzten Päpste entsprechend, in geduldiger Arbeit in der Katechese und Kanzelunterweisung, die nötigen Vorbedingungen, vor allem praktische Hochschätzung der Heiligen Schrift — und die ganze Streitfrage um die Homilie wird von selbst gelöst sein. Eine Analogie aus dem Gebiet des betrachtenden Gebetes mag die Lösung andeuten: Der immer schlichtere Anschluß des Beters an die Heilige Schrift, so wie sie von Gott uns gegeben wurde, ohne künstliches Zurechtrücken — das pflegt als ein Zeichen des geistlichen Fortschrittes zu gelten. Das straffe Zusammenfassen der auf ein einziges Objekt zielenden Gedanken hat natürlich auch seine Berechtigung, es kann mitunter wie ein Mauerbrecher wirken; aber außer solcher Kraftleistung gibt es für die Gott schon innig liebende Seele auch ein freieres Wandeln in den zahllosen Wundern der übernatürlichen Gefilde, und dem entspricht auf der Kanzel die rechtverstandene „niedere" Homilie. Freilich haben in ihr manche nur Unordnung und zusammenhangloses Gerede gesehen; berufenste Kritiker urteilten anders (vgl. Villemains Geist der altchristlichen Literatur, woraus ein auf Chrysostomus bezüglicher Passus zitiert in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie 1918, 454). — Und jetzt noch mein besonderes Bedenken gegen die grundsätzliche Verurteilung der „niederen" Homilie.

6. Wenn jene Predigtart, die ein Chrysostomus so bevorzugt hat, nur „als eine niedrige, höchst unvollkommene und ungenügende Art der Verkündigung des Wortes Gottes bezeichnet werden muß" — müßte das nicht den angehenden Prediger vor dem Studium des Goldmundes abschrecken? — In Wirklichkeit aber tut nichts so not als wissenschaftliche und praktische Beschäftigung mit den Predigtwerken des Heiligen: wissenschaftlich, damit ihn nicht ungläubige Gelehrte ganz mit Beschlag belegen, praktisch, weil er ein einzigartiger Lehrer geistlicher Beredsamkeit ist. Große Meister, auch aus neueren Jahrhunderten, haben sich dankbar als seine Schüler bekannt. Segneri, der klassische Vertreter gerade der rednerischen Zielstrebigkeit, bekannte, daß er sein Bestes dem heiligen Chrysostomus verdanke; Bossuet empfiehlt dem Prediger zum Studium vor allen anderen Vätern Augustin und Chrysostomus. Des letzteren Homilien bezeichnet er als „excellentes, admirables" und die Matthäus-Homilien als sein bestes Werk, das zur Fortbildung des Predigers empfohlen werden könne nicht bloß des Inhaltes, sondern auch der Form wegen; Gisbert, auf den Msgr. Stingeder sich besonders beruft, sagt über Chrysostomus: „Da ich von Herzen wünsche, die jungen Kandidaten des Predigtamtes zu bewegen, daß sie Chrysostomus zum Muster nehmen, meinte ich, ihnen denselben nicht genug vor Augen führen zu können; ihnen frühzeitig Geschmack an Chrysostomus beibringen, heißt sie auf den rechten Weg der Beredsamkeit bringen"; auch Leo XIII., selbst ein Meister auf literarischem Gebiete, und Pius X. kennen kein besseres Muster für die Prediger, als den heiligen Chrysostomus. Wären solche Urteile möglich, wenn jene Predigtart, die Chrysostomus mit solcher Vorliebe gepflegt hat, nur historisch, nicht mehr aber für die Gegenwart berechtigt wäre oder gar ein unheilvolles Hemmnis der ganzen Predigtentwicklung bedeutete?

Allerdings macht Stingeder einen Unterschied zwischen „formaler" und „materieller" Predigtentwicklung (S. 707); in letzterer Hinsicht sei die „Väterart eine stets ideale Höhe", nur in ersterer Hinsicht gelte das Urteil, daß sie für heute nicht mehr berechtigt sei. Auch so könne die von den Vätern gepflegte „niedere" Homilie nicht gerettet werden, „indem man sagt: Sie erbaut"; denn „man bedenkt nicht, daß sie dies zufällig tut. An sich ist das Ungeordnete stets auch das Unerbauliche" (S. 708). Wenn das so wäre, hätte dann wohl Leo XIII. so ohne Einschränkung gesagt: Sacros oratores in fidem et tutelam collocamus sancti Joannis Chrysostomi, Ecclesiae Doctoris, quem omnibus ad imitandum proponimus. Worin ist er nach-

zuahmen? Bloß nach der „materiellen" Seite, etwa in seiner Gelehrtheit, seinem Seeleneifer und seiner Heiligkeit, oder doch formaliter als Meister der Redekunst? Hic, ut omnibus exploratum est, christianorum oratorum est facile princeps; aureum eloquentiae eius flumen, invictum dicendi robur, vitae sanctitudo apud omnes gentes summis laudibus celebratur. Pius X. hat sich diese Worte Leos XIII. ganz zu eigen gemacht und in noch feierlicherer Form den heiligen Lehrer den Predigern zum Patron und Muster gegeben: Sanctitas Sua (Pius X.) praeclarum Ecclesiae universae Doctorem decusque Sanctum Episcopum Joannem Chrysostomum, oratorum sacrorum coelestem Patronum Apostolica auctoritate Sua declaravit et constituit; eundemque quemadmodum cunctis fidelibus omnigerae virtutis, ita christianae eloquentiae ad imitandum exemplar sacris concionatoribus libentissime proposuit (Dekret der Ritenkongregation vom 8. Juli 1908).

Natürlich wird auch aus diesen Lobsprüchen kein Einsichtiger folgern, die Predigtart des heiligen Chrysostomus könne nun in keiner Weise mehr vervollkommnet werden und bedürfe auch in Rücksicht auf die jedesmaligen Zeitverhältnisse keiner Abänderung. Aber anderseits dürfen jedenfalls die Freunde der recht verstandenen „niederen" Homilie auch aus jenen Lobeserhebungen herauslesen, daß der Vorwurf nicht begründet ist, ihr Eintreten für diese vom heiligen Chrysostomus so bevorzugte Predigtart sei ein Unheil.

Endgültige Antwort auf vorläufige Erwiderung.

Zum Streit um die „niedrige" Homilie.

Vom bischöfl. Konvikts- und Oekonomiedirektor Franz Stingeder in Linz.

Die vorstehenden Krusschen Ausführungen decken sich sachlich und methodisch mit der Verteidigung der „niedrigen" Homilie in „Fragen der Predigt-Ausarbeitung".[1]) Professor Krus verteidigt die niedrige Homilie im Gegensatz zu Racke S. J.,[2]) der sie fallen läßt. Nach Racke hat die Homilie „ebenso den Anforderungen der kirchlichen Schriftauslegung wie denen der geistlichen Beredsamkeit gerecht zu werden. . . . Die Homilie ist eine Rede, nicht ein Kommentar mit erläuternden Anmerkungen zur Heiligen Schrift".[3]) Homilien, die der Einheit und Geschlossenheit ermangeln, sind nach Racke eine Zersplitterung eines Ganzen in eine Vielheit von Bruchstücken durch ungeschickte Behandlung.[4]) Von dieser Anschauung ist auch mein Artikel[5]) getragen, den Professor Krus in seiner „vorläufigen Erwiderung" beanständet.

Der Versuch zur Rettung der niedrigen Homilie durch Professor Krus in seinen „Fragen der Predigt-Ausarbeitung" wurde jüngst als „nicht glücklich" bezeichnet.[6]) Daß die neuerliche Verteidigung in der „vorläufigen Erwiderung" nicht glücklicher genannt werden kann, soll im folgenden dargetan werden.

1.

Zunächst ist unerfindlich, warum mein abgeschlossener Artikel nicht auch eine erschöpfende, endgültige Erledigung erfährt. Dann fällt an der Erwiderung ein Zug ins Persönliche umsomehr auf, als Krus selbst die Frage nicht für „weltbewegend" hält. Professor Krus erblickt in meiner Darstellung, besonders im Ausdruck „unheilvoller homiletischer Dualismus" eine Beschuldigung gegen hochverdiente Homiletiker. Andere hinwieder,

---

[1]) S. 29—31. — [2]) Schleiniger-Racke, „Die Bildung des jungen Predigers", 1891, 379. — [3]) S. 379. — [4]) S. 376. — [5]) Siehe diese Quartalschrift 1917, 674—709. — [6]) Theologie und Glaube, Paderborn 1918, 629, Anm. 4.

darunter ein Universitätsprofessor und hervorragender Homilete, hatten vom Artikel den entgegengesetzten Eindruck, den der „vornehmen, ruhigen Haltung". Tatsächlich lag mir jeder Vorwurf gänzlich ferne. Die Erörterung bezweckte lediglich, die Frage der Homilie wieder in Fluß zu bringen, um ihren Begriff von Unklarheiten zu reinigen, die ihm in Theorie und Praxis noch immer anhaften.[1]) Mit dem von mir geprägten Ausdruck „homiletischer Dualismus" und seiner Beifügung „unheilvoll" wollte ich keine brandmarkende Note für irgend eine homiletische Lehrbetätigung, am allerwenigsten für hochverdiente Homiletiker, geben. Es sollte lediglich der Standpunkt gekennzeichnet werden, den meiner Ansicht nach die Theorie der niedrigen Homilie einnimmt. Spreche ich doch von einer mehr als tausendjährigen Verkennung des Grundgesetzes der rednerischen Einheit.[2])

2.

Zur Erwiderung selbst, insbesondere zu ihrer Methode, muß bemerkt werden: Soll der Streit nicht zum Ringen um die Palme dialektischer Manövrierkunst werden, sondern zur Klärung der homiletischen Theorie und weiterhin der Predigtpraxis dienen, dann muß viel mehr, als es in dieser „vorläufigen Erwiderung" der Fall ist, die Mahnung Herders berücksichtigt werden: „Aus bloßem Wolken- und Nebelzuge allgemeiner Wahrheiten" — ich füge hinzu: allgemeiner Behauptungen, Bedenken und Begriffe — „ohne ein stark getroffenes Besondere geht kein Weg!"[3])

Es geht nicht an, meine neun Seiten umfassende geschichtliche Würdigung der Homilie mit der Bemerkung abzutun, daß abschließende Urteile über die Väterhomilie verfrüht sein dürften.[4])

Aufgabe des Gegners war es, zu zeigen, worin meine Angaben, und insbesondere, daß sie insoweit verfrüht waren, als sie den strittigen Punkt berühren.

In gleicher Weise verstößt der fünfte Punkt der „vorläufigen Erwiderung" gegen die Forderung eindeutiger, begriffsgenauer Darlegung. Hier findet sich Selbstverständliches, ohneweiters Klares neben irrigen Vorstellungen und Falschem. Auch stimmt Krus in einem Punkte mit sich selbst nicht überein.

Ohne weiteres ist klar, daß die rednerische Einheit keine physische, starre ist und daß der Begriff der rednerischen Einheit zahlreiche Gradunterschiede seiner Verwirklichung ermöglicht. Ohne weiteres ist auch klar, daß die Einheit des gesprochenen Wortes vom Zweck des Vortrages bedingt ist; denn richtig verstanden heißt dies: Wenn ich eine Rede halten will, muß ich eine redegemäße, eine diesem Zweck entsprechende Einheit haben. Zu einem Vortrage dagegen, der keinen rednerischen Zweck verfolgt, ist keine rednerische, sondern eine andere, ihm gemäße Einheit nötig. Klar ist daher, daß für jedes Werk, mag es der sogenannten protreptischen, (paregoretischen), mag es der didaktischen Klasse zugewiesen werden, eine redegemäße Einheit gehört.

Eine irrige Vorstellung erweckt Krus, wenn er im dortigen Zusammenhang von „schlichter" Schrifterklärung spricht. Schlichtheit besagt nach ihm einen Gegensatz zur Kunst. In Wirklichkeit aber ist sie das Ziel und Kennzeichen der Kunst. Von irriger Vorstellung über die Natur der rednerischen Einheitlichkeit geht die Darlegung der Einheits„arten" in den verschiedenen Werken der Beredsamkeit aus. Krus spricht von einem ganzen Wirrknäuel von Gegenansichten und Gegenzeugnissen, einer politischen Rede oder

---

[1]) Unklarheiten sind da, sonst könnten nicht Homileten, die zu Füßen des gleichen Lehrmeisters gesessen sind, verschiedener Meinung sein. — [2]) S. 707. — [3]) Provinzialbl. Suphan, 7, 229. — [4]) In „Fragen der Predigt-Ausarbeitung" heißt es gleich unbestimmt: „In der Frage nach der Eloquenz der Kirchenväter ist noch lange nicht alles klar gestellt, wie uns auch unsere philologischen Werke gezeigt haben." (S. 29.)

einer Gerichtsrede, dessen Entwirrung eine ganz andere Einheitlichkeit darstelle als etwa eine geradlinig verlaufende. Es kommt nicht darauf an, ob die rednerische Einheit da zu sein *scheint* oder nicht, auch nicht darauf, ob sie offen zutage liegt oder verborgen ist. Einzig ausschlaggebend ist, daß sie wirklich da ist. Zudem ist die leichtere oder schwerere Erkennbarkeit nichts Artbildendes. Es ist eine rhetorische Binsenwahrheit, daß die *rednerische Einheit weder eine Vielheit ausschließt, noch eine starre Einheit in sich begreift. Eine Rede* (Predigt) *ist kein Einerlei, aber auch kein Allerlei.* Die Einheit muß gegliedert, die Vielheit durch ein einigendes *Band zu einem ganzen, zur Einheit werden*, gleichviel, wie immer die Rede verlaufen mag. Das ergibt sich aus dem Zweck der Rede (Predigt), der ohne diese zweckentsprechende Form nicht gesichert ist.

Dies *Verhältnis zwischen dem Einen und Vielen* mag in unzähligen Abstufungen verwirklicht werden, angefangen von der logisch gegliederten, logisch einheitlichen, didaktischen Predigt des geistlichen Lehrvortrages bis zur hochgezogenen, logisch und „dynamisch" gebauten („paregoretischen"), geistlichen Rede; das *Verhältnis selbst muß stets vorhanden sein. Das Viele darf nie in ein Allerlei auseinanderfallen, sondern muß stets von einem Hauptgedanken beherrscht sein.*

Mit sich selbst gerät Professor Krus in Widerspruch durch die Behauptung, daß die niedrige Homilie „vollständigst in das Gefüge der Redekunst eingepaßt erscheint". In „Fragen der Predigt-Ausarbeitung" heißt es dagegen im gleichen Zusammenhang: „Die Frage, ob eine solche Predigtart berechtigt ist, darf nicht von irgend einer Kunsttheorie her beantwortet werden, sondern sie fällt mit der Frage zusammen: Darf und soll dem Volk die Heilige Schrift, wie sie liegt, praktisch und doch gründlich erläutert werden?"[1]) Hat die niedrige Homilie mit der *Kunsttheorie* nichts zu tun, warum bemüht sich Krus, sie doch als Predigtkunst hinzustellen? Warum bemüht er sich, ihr zulieb einem *homiletischen Positivismus* das Wort zu reden? Nichts anderes als Positivismus ist es, das „*Gefüge der Redekunst*", d. h. den *Begriff und die Gesetze der Rede zu erweitern*, damit ein Gebilde, das man aus verschiedenen äußeren, der *Predigttheorie an sich fremden Gründen* nun einmal als Werk der Predigtkunst rubrizieren möchte, innerhalb des Begriffes Rede (Predigt) neben den legitimen Werken Platz finde.

Durch das, was über die Natur der rednerischen Einheit gesagt wurde, erweist sich die ganze Darlegung des verehrten Gegners als hinfällig. Daran ändert auch der von Krus gebrauchte Vergleich mit dem Gebete nichts, der übrigens augenfällig hinkt. Soweit es sich um den Begriff der rednerischen Einheit handelt — ein anderer kommt bei der Homiliefrage nicht in Betracht —, ist *keine Vieldeutigkeit vorhanden*. Der Satz: Jedes Werk der geistlichen Beredsamkeit muß einheitlich sein, sagt *alles*. Was diese Einheitlichkeit ist, sagt der Zweck, das Ziel der Rede, aus dem sich die *Natur der rednerischen Einheit unmittelbar ergibt*. Reden (Predigen) heißt, den *Inhalt der Rede* (Predigt) so formen, daß dieser vollständig und wirksam das gesetzte Ziel[2]) erreicht. Die Form ist dabei nicht das an sich wertvolle, sondern erhält ihren Wert durch ihr *Verhältnis zum Inhalt*. Je mehr der Inhalt sich selbst die Form schafft, je *genauer ihm die Form entspricht*, desto vollkommener, wirksamer kommt der Inhalt zur Geltung, erreicht die Rede ihr Ziel.

Durch die Aufgabe, den Stoff der Predigt zweckentsprechend zu formen, wird die Predigt Kunstwerk, ein nach erkannter Idee, durch eine höhere Tätigkeit (Können) geschaffenes Gebilde. Das *Gesetz der rednerischen Einheit bezeichnet dann die Forderung*, der der Inhalt entsprechen muß, damit die rednerische

[1]) S. 31. — [2]) Wirkung auf die Gesamtheit dessen, was man unter Willen versteht.

Form möglich wird. Ein Werk der praktischen Kunst, wie die Predigt es ist,[1]) muß ein Organismus, ein „Lebendiges", durch ein Prinzip Beseeltes, ein ζῶον (Plato) sein. Das wird sie nicht durch Erklärung und Anwendung nebeneinander stehender Stücke, die durch keinen beherrschenden Gesichtspunkt verbunden sind, sondern durch Konzentration. Konzentration aber ist ohne Einheit undenkbar.

Krus stellt die Sache äußerlich, mechanisch hin. Davon zeugen zwei Sätze in „Fragen der Predigt-Ausarbeitung". Der eine Satz lautet: „Man pflegt zwei Arten von Homilien zu unterscheiden, zuerst eine ‚höhere', nach meiner Ansicht mit Unrecht so genannt, falls man den größeren oder geringeren Wert der Predigten nicht nach der äußeren Form allein bemessen will: an innerem Wert braucht die sogenannte niedrige Homilie gar nicht hinter der höheren zurückzustehen."[2]) Die andere Stelle heißt: „Vor dieser Rücksicht (der praktischen Schriftauslegung) treten Fragen rein äußerlich technischer Art zurück, gerade so, wie vor einem mit Edelsteinen gefüllten Schrein die Frage kleinlich wäre, ob etwa die einzelnen Steine an eine Schnur gereiht sind."[3])

Da wird begreiflich, warum man die Predigtform nicht in dem einen oder anderen Fall, wie es selbst bedeutende Prediger taten, sondern grundsätzlich fremden Rücksichten opfern und sogar eine eigene homiletische Diataktik lehren zu können glaubt.

Aber diese Art praktischer Schrifterklärung auf der Kanzel ist, wenn nicht unerläßlich, so doch höchst nützlich, sogar von der Kirche angeordnet? Ganz gewiß. Es ist darum sehr zu beklagen, daß sie vernachlässigt wurde. Daraus folgt aber keineswegs, daß sie die von der Theorie der geistlichen Beredsamkeit allgemein anerkannte Idee der Predigt realisiere. Noch weniger wird man daraus folgern können, daß man den Begriff der rednerischen Einheit so lange modeln dürfe, bis dieses Gebilde des gesprochenen Wortes unter ihm Platz hat. Das kann nur, wer als „ganz verfehlt" erklärt, „eine für einen bestimmten Zweck passende Art der Einheitlichkeit[4]) auch für andere Zwecke als bindend" anzusehen.

Daran ändert nichts, daß die Zeiten, in denen diese Struktur angewendet wurde, Predigt-Blütezeiten waren. Professor Krus müßte erst dartun, daß sie es infolge Anwendung dieser homiletischen Aufbaulehre waren. Sicher ist, daß sie es nicht durch Mißachtung der Grundgesetze der Predigtkunst sein konnten.

Anstatt die niedrige Homilie mit Begriffs- und Gesetzeserweiterung als eigentliche Predigt zu retten und dadurch die Theorie der Predigt zu verwirren,[5]) befolge man Schleinigers Rat, die Schriftauslegung predigtgemäß zu gestalten. Dadurch wird man den Gesetzen der Predigt gerecht und gewinnt zu den materiellen Vorzügen der Schriftgemäßheit noch die formalen der entwickelten Predigtstruktur. Auch darf man bei diesem Verfahren auf die Anerkennung richtiger Schlußfolgerung Anspruch erheben. Allgemein gültige Gesetze gelten insolange für alle, als eine Ausnahme nicht unbestritten erhärtet ist.

Man sieht: „Aus bloßem Wolken- und Nebelzuge allgemeiner Wahrheiten geht kein Weg"

3.

Noch mehr gilt dies vom letzten und hauptsächlichsten Bedenken meines Gegners. Die niedrige Homilie nicht mehr als Gebilde gelten lassen, das den von der heutigen Homiletik aufgestellten Predigtbegriff voll realisiert sondern sie als eine der formalen Vervollkommnung (ihrer Struktur) bedürftige

---

[1]) Vgl. Jungmann-Gatterer, Theorie der geistlichen Beredsamkeit, S. 40, 42. — [2]) S. 29, 30. — [3]) S. 31. — [4]) Dem Zusammenhang nach kann dies nur die rednerische Einheitlichkeit sein. — [5]) Der erweiterte Begriff paßt nicht mehr für die Gebilde des unerweiterten und der unerweiterte nicht für die des erweiterten

geschichtliche Entwicklungsstufe hinstellen, heißt nach Krus, sich in Widerspruch setzen mit der allgemein und vor allem kirchlich ausgesprochenen Mustergültigkeit der Väter, insbesondere des heiligen Johannes Chrysostomus.

Dergleichen Argumente haben, wie Krus selbst zugibt, leicht etwas Schiefes. So lange nicht genau festgestellt wird, daß eine einzelne Beschränkung der Vorbildlichkeit mit der Gesamtbedeutung tatsächlich im Widerspruch steht, haben sie keine Beweiskraft.

Sie haben in unserem Streitpunkt umsoweniger Beweiskraft, als meine Beschränkung der homiletischen Vorbildlichkeit des heiligen Johannes Chrysostomus sich auf einen Punkt bezieht, den keine Patrologie, keine homiletische und auch keine kirchlich-autoritative Einschätzung in die Vorbildlichkeit einbezogen hat und auch nicht einbeziehen kann. Handelt es sich doch um eine Frage der formalen Homiletik, um die Frage, ob der Aufbau der Homilien-Kommentare als Predigtstruktur im eigentlichen Sinne gelten kann oder nicht.

Zudem habe ich zur Vermeidung jeder Unklarheit ganz eindeutig angegeben, inwiefern die Beredsamkeit des Goldmundes allezeit vorbildlich sein wird. Aus der Gegenüberstellung der „stets idealen Höhe der materiellen Predigtentwicklung", die die „Väterart" bedeute und der Struktur der niedrigen Homilie geht deutlich hervor, daß unter materieller Vorbildlichkeit das nämliche zu verstehen ist, was alle Patrologien und alle päpstlichen Kundgebungen darunter verstehen. Es ist unverständlich, wie Krus darüber im Unklaren sein kann.

Daß die Beschränkung der homiletischen Vorbildlichkeit der „Väterart", vor allem des Meisters der homiletischen Schriftauslegung, mit dessen allgemeiner Mustergültigkeit in der „Redekunst" wohl im Einklang steht, wird völlig klar, wenn man den eigentlichen Grund der Einschränkung erwägt Diese Erwägung ist wichtig, weil sie zugleich dartut, daß die Forderung absoluter, auch formaler Verbindlichkeit der „Väterart", der homiletischen Theorie und Praxis unmöglich zum Heile sein kann. Kein Geringerer als der hochverehrte selige P. Schroeder ist hier Gewährsmann. Er sagt: „Die Alten fühlten weniger das Bedürfnis, sich vor allem über die Anlage, über die Disposition z. B. eines Briefes oder eines einzelnen Bibelabschnittes Rechenschaft zu geben. So ist es wohl zu erklären, daß der heilige Johannes Chrysostomus, dessen Homilien übrigens für alle Zeit Muster bleiben werden, gar selten zu Anfang der Homilie die Hauptgedanken unterscheidet, die den Inhalt des ganzen Abschnittes ausmachen, daß er es selbst da unterläßt, wo wir es durchaus erwarten sollten, nämlich, wenn der Stoff didaktisch und wirklich schwierig ist, z. B. in seinen Homilien über den Hebräerbrief. Er schickt allerdings einen Vortrag als Einleitung voraus, der viel zum Verständnis beiträgt, aber — wie uns scheint, — lange noch nicht genug. Hier wäre zu wünschen gewesen, daß die ganze Anlage des Briefes, die ja offen im Briefe selbst hervortritt, hervorgekehrt wäre, und nicht nur hier, womöglich hätte dasselbe für jeden einzelnen Abschnitt geschehen müssen. Denn so sorgfältig auch der Heilige jede Homilie mit der vorhergehenden verbindet, und in der Homilie selbst den Zusammenhang nachweist, man bleibt, auch wenn man sie liest, immer mitten im Stoffe, man gewinnt keine Uebersicht und kein eingehendes Verständnis. Viel weniger ist dieser Erfolg zu erwarten, wenn die Homilien bloß gehört werden, wenigstens bei unserer Zuhörerschaft."[1])

Darnach ist die Methode der niedrigen Homilie eine Huldigung an den Zeitgeschmack, eine Besonderheit der Zeit sinkender griechischer Beredsamkeit. Vor allem neigt Chrysostomus, wie alle Patrologen und Homiletiker bemerken, zu Digressionen und Exkursen. Er „fühlt weniger das Bedürfnis", selbst da zu disponieren, wo wir es

[1]) Chrysologus 1914/15, 641.

erwarten. Will nun die Homiletik bilden und nicht verbilden, will sie zur zeitgemäßen Verwaltung des Predigtamtes anleiten, dann darf sie nicht homiletische Besonderheiten der Vergangenheit als allgemein mustergültig hinstellen. Sie hat im Gegenteil im Interesse einer gedeihlichen Predigtentwicklung an die allgemein gültigen Normen zu erinnern. Davon darf sie sich selbst auf die Gefahr hin nicht abhalten lassen, von ängstlichen Gemütern des Mangels an geziemender Ehrfucht vor den Kirchenvätern geziehen zu werden, zumal diese Bezichtigung aus Unkenntnis der Sache fließt.

In Bezug auf die Lobsprüche der von Krus erwähnten Homileten ist zu bemerken, daß sie Chrysostomus wohl rühmen und benützen, aber den Aufbau seiner Homilien nicht nachahmen. Und Nachahmung ist die beste Art der Verehrung. Segneri hat sich formell an Cicero gebildet, Bossuet hält fast ausschließlich thematische Predigten. Gisbert lobt Chrysostomus, sagt aber auch, daß bloße Schrifterklärung noch keine Predigt sei. Schroeder erklärt die Homilien des Heiligen für alle Zeiten mustergültig, beschränkt aber gleichzeitig die Mustergültigkeit. Auch Jungmann verfährt ähnlich. Beschränkt aber Stingeder die Vorbildlichkeit eindeutig in gleicher Weise, dann ist dies bedenkliche, unvorsichtige „Kritik", weil dadurch Homileten und Exegeten von dem so nötigen Studium des Heiligen abgeschreckt werden müssen. Als ob die Geschichte der Predigt und Homiletik nicht sonnenklar die wahren Ursachen seiner Vernachlässigung aufzeigt! Zudem reicht die Vernachlässigung weit vor die Zeiten der heutigen Verfechter der Einheitshomilie zurück.

Merkwürdig! Von Wurz bis Jungmann, also hundert Jahre hindurch, hat die Homiletik die Väterart gewiß nicht pietätvoll als „niedrig" eingeschätzt, ohne daß jemand daran Anstoß genommen hätte.[1]) Und als Jungmann und nach ihm Krus, das Ungeeignete dieser Bezeichnung erkennend, das homiletische Ansehen des Goldmundes wahren zu müssen glaubten erwiesen sie durch ihr Ehrenrettungsverfahren der praktischen Hochschätzung des Heiligen einen schlechten Dienst. Sie forderten zu viel und erfuhren daher Widerspruch; sie bewiesen zu viel und erhärteten daher nichts.

Es heißt der Verehrung der Väterart und der Verwaltung des homiletischen Vätererbes einen schlechten Dienst erweisen, wenn man aus Gründen falsch verstandener Pietät die homiletische Diataktik über das hinauszuführen verbietet, was die Kirchenväter als Söhne ihrer Zeit dem Zeitgeschmack schuldig zu sein glaubten. Es heißt die Väterart schlecht achten, wenn man, wie die heutige Theorie der geistlichen Beredsamkeit es fast ausnahmslos tut, die ganze Theorie der Predigt[2]) auf die geistliche Rede zuschneidet und dem Aufbau der Homilie auf wenigen Seiten eine „eigene Stellung" gegenüber den Grundgesetzen der Predigt anweist.

Auf diesen Zwiespalt aufmerksam gemacht, glauben diese Homiletiker sich vor die Wahl gestellt, entweder die Ehrfurcht vor Schrift und Vätern den von ihnen sonst so hochgepriesenen Predigtgrundgesetzen oder diese der Ehrfurcht gegen jene opfern zu müssen. Sie wählen das letzte, indem sie für jeden Predigtzweck eine eigene Diataktik mit eigener Einheit, aufstellen. Es liegt auf der Hand, daß diese Wahl weder einem gesunden Fortschritt der Predigt und Homiletik dient, noch der wahren Ehrfurcht vor Schrift und Vätern förderlich ist. Keppler hat das erstere geschichtlich erhärtet.[3])

Besonders deutlich zeigt sich das Mißliche dieses Vorgehens bei Krus. Auf die Frage: „Wo finden Sie bei den Homilien der Kirchenväter Ihre

[1]) Nur Zarbl (Handbuch der kathol. Homiletik 1838, 413) tadelt die Benennung.

[2]) Jungmann und Krus sind hievon nicht ausgenommen.

[3]) Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage. „Theologische Quartalschrift" 1892.

vielgepriesene Zweckfixierung und Einheit?“[1]) antwortet Krus zunächst, daß dies bei der „höheren“ Homilie keine Schwierigkeit habe. Bei der „echten“ (niedrigen) Homilie scheint die Einheit zu fehlen, „in Wirklichkeit fehlt sie nie“.[2]) Wenigstens ist ein „Ersatz“ da. Ist auch dieser nicht vorhanden, dann „bildet eben die gründliche, praktische Erklärung der Heiligen Schrift einen vollkommen berechtigten, ganz einheitlichen Zweck“.[3]) Bei dieser Darstellung erfährt man nebenbei, daß die „höhere“ Homilie keine echte, eigentliche Homilie ist; nur die einheitslose ist wahre, echte Homilie. Mangel an Einheit ist mithin nach Krus ein charakteristisches Merkmal der Homilie. Das stimmt mit dem, was Schroeder[4]) sagt: „Wir sehen darin (im Mangel der Einheit) vielmehr einen Vorzug der Homilie.“ Es stimmt aber kaum mit Jungmann, der es „im allgemeinen als einen wünschenswerten Vorzug“ erklärt, „wenn in dem ganzen Vortrag ein einziger Hauptgedanke behandelt wird“.[5]) Es stimmt ferner kaum mit den Darlegungen Schroeders,[6]) die des Chrysostomus Vorbildlichkeit beschränken, weil er selbst da nicht einheitlich sei, wo es Text und Predigtzweck erfordert hätten. Diese Einschränkung ist unberechtigt, wenn die einheitslose Homilie die echte und Mangel an Einheit ein Vorzug, also zum mindesten ein Charakterzug der Homilie ist. Chrysostomus handelt also im Gegensatz zu Jungmann und zu jenen Lehrern der geistlichen Beredsamkeit folgerichtig, die an der „Erlaubtheit“ der niedrigen Homilie festhalten, aber doch die höhere als vorzüglicher empfehlen.

Auf die weitere Frage, wieso denn die Auslegungseinheit dazu berechtige, die praktische Schrifterklärung Predigt im technischen Sinne zu nennen, erwidert Krus: „Die einzigartige Hochschätzung, die nur der Heiligen Schrift gebührt, macht das erklärlich. So erhaben ist sie nach katholischer Auffassung, daß sie selbst, nicht bloß einzelne in ihr enthaltene Wahrheiten, auch auf der Kanzel Gegenstand der religiösen Unterweisung des Volkes zu sein verdient. Vor dieser Rücksicht treten Fragen rein äußerlich-technischer Art zurück, geradeso wie vor einem mit Edelsteinen gefüllten Schrein die Frage kleinlich wäre, ob etwa die einzelnen Steine an eine Schnur gereiht sind. Die Frage, ob eine solche Predigt berechtigt ist, darf nicht von irgend einer Kunsttheorie her beantwortet werden, sondern sie fällt mit der Frage zusammen: Darf und soll dem Volke die Heilige Schrift, wie sie liegt, praktisch und doch gründlich erläutert werden?“[7])

Aber dieses Opfer verfehlt seinen Zweck und wird in keiner Weise durch die Hochschätzung der Heiligen Schrift gefordert. Fürs erste ist die praktische Schrifterklärung niemandem verwehrt; im Gegenteil wurde ihre Vernachlässigung bedauert. Fürs zweite beruht die Forderung auf der irrigen Voraussetzung, daß man durch Preisgabe der niedrigen Homilie auf eine gründliche Unterweisung des Volkes, besonders in ganzen biblischen Büchern, verzichten müsse. Die homiletische Schrifterklärung wird durch die höhere Homilie faßlicher, weil übersichtlicher, gründlicher, systematischer und wirksamer, weil konzentrierter besorgt.[8])

Von einer „Verarmung der geistlichen Beredsamkeit“ durch das Ausmerzen der niedrigen Homilie, d. h. durch ihre Streichung aus der Rubrik der eigentlichen Predigt, wie Krus meint,[9]) kann keine Rede sein. Die Ausmerzung kann die homiletische Theorie nur klären, die Predigtkraft nur vermehren.

Ich kann daher meinem Gegner die gute Hoffnung zurückgeben, die er von meinem Artikel hegt, und sagen: „Hoffentlich wird dieses Urteil dem Ansehen bestverdienter Lehrer der Homiletik, wie z. B. Jungmanns, Friedrich Schroeders, die aus wohlerwogenen Gründen anderer Ansicht waren, keinen

[1]) „Fragen der Predigt-Ausarbeitung“, 29. — [2]) S. 30. — [3]) Ebd. — [4]) Chrysologus 1914/15, S. 500. — [5]) Theorie der geistl. Beredsamkeit, 496. — [6]) Chrysologus 641. — [7]) „Fragen der Predigt-Ausarbeitung“, 30—31. — [8]) Vgl. Chrysologus 1914/15, S. 641. — [9]) Zeitschrift für kathol. Theologie 1918, 455

Eintrag tun und noch weniger vom Studium auch der rhetorischen Seite der Väterhomilie, namentlich des heiligen Chrysostomus, abhalten."[1])

4.

Endlich geht es im Interesse einer ersprießlichen Auseinandersetzung nicht an, den Gegner „logischer Irrungen" zu zeihen und selbst auf derartigen Wegen den genau bestimmten Streitpunkt zu verlassen, wie dies Professor Krus in Nummer 1—4 tut. Ich habe allerdings gesagt: „Das Bedürfnis nach Einheitlichkeit verlangt zwar nicht notwendig und jedesmal vollkommene, innere Verschmelzung von Text und Thema. Es wird sich auch durch eine mehr äußerliche Ordnung, durch überschriftartige Fassung des Inhaltes befriedigen lassen."[2]) Ich habe aber auch hinzugefügt, was Professor Krus nicht mehr zitiert: „Doch darf die Einheit niemals gänzlich fehlen." Das zeigt, daß ich nur akzidentelle Unterschiede der Einheit im Auge hatte. Ebenso setzen die Verfechter der niedrigen Homilie der Einheitslosigkeit nur akzidentelle Grenzen. Daraus schließt Krus, daß wir uns auch in der Wesensbestimmung der Homilie nähern. Er glaubt dies durch den Hinweis auf die Vertreter der niedrigen Homilie zu erhärten, die es als „wünschenswerten Vorzug" erklären, wenn der Homilie ein einheitlicher Abschnitt zugrunde liege. Sie, unter ihnen auch Krus, verstehen aber damit wieder nur einen akzidentellen, das Wesen nicht berührenden Vorzug. Nach ihnen ändert der Mangel oder das Vorhandensein der Einheitlichkeit nichts am Wesen der Homilie.[3])

Das Zitat, an dem Krus besonders Anstoß nimmt: „Denn was mit dem Namen niedere Homilie bezeichnet wird" u. s. w., ist übrigens von Bischof v. Keppler. Als solches ist es auch in meinem Artikel bezeichnet.[4])

Aus dem Gesagten ersieht man, wie verwirrend es wirkt, wenn man Arten der praktischen Verwirklichung und Stufen der geschichtlichen Entwicklung in die Begriffsbestimmung aufnimmt und zu Formgattungen erhebt. Wohl hat sich die Predigt nach einem doppelten Prinzip, nach dem textualen und thematischen, entwickelt. Dennoch berechtigt der geschichtliche Verlauf keineswegs zu einer doppelten homiletischen Diataktik in dem Sinne, daß für jede der beiden Predigtarten eigene, sich gegenseitig ausschließende Formgesetze geltend gemacht werden dürften. Die Gesetze der Redekunst stehen über aller geschichtlichen Entwicklung. Wie die Idee der Predigt in allen Gebilden des gesprochenen Wortes verwirklicht sein muß, die auf ihren Namen Anspruch erheben, so kann es sich bei den für alle Predigt in gleicher Weise gültigen Formgrundsätzen schließlich nur um das Ueberwiegen des einen oder anderen stofflichen Gesichtspunktes handeln.[5]) Alles andere führt, wie die Geschichte der Predigt zur Genüge zeigt, zum homiletischen Formalismus.

5.

Die Gründe, die die Anhänger der niedrigen Homilie bisher ins Feld führten, sind rein äußerlicher Natur: Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift und der Väterart, Bedürfnis des christlichen Volkes und geschichtliches Herkommen. Zum Schluß versuchen sie es mit einem zwar allgemeinen, aber doch der homiletischen Theorie angehörigen Argument. Sie anerkennen die homiletischen Formgrundsätze in ihrer allgemeinen Gültigkeit, bestreiten aber die Richtigkeit ihrer Anwendung durch

---

[1]) A. a. O. 454. — [2]) S. 702. — [3]) Gleichwohl scheint die Einheitslosigkeit ein charakteristisches Merkmal der „echten" Homilie zu sein. Sonst könnte Schroeder im Mangel an Einheit nicht einen Vorzug der Homilie erblicken. (Vgl. Chrysologus 1914/15, 500.) — [4]) S. 683. — [5]) Doch davon soll vielleicht einmal eigens die Rede sein.

die Vertreter der Einheitshomilie, die sie hypertheoretisch auslegten und aprioristisch verstünden. Nicht die Regeln und Gesetze der homiletischen Theorie seien schließlich die Hauptsache. Die Predigtkunst sei eine praktische Kunst, eine Technik. Vor aller Theorie steht die Praxis der gottbegnadeten Prediger. Von diesen werde alle Theorie abgeleitet.

„Die geschichtliche Seite der Homiletik wird die Ueberzeugung festigen, daß die richtigere Theorie der geistlichen Beredsamkeit jene ist, die ihre Regeln aus den tatsächlichen Leistungen der gottbegnadeten Prediger abzuleiten trachtet; das hat auch den Vorteil immer neuer Entwicklungsmöglichkeit, während der umgekehrte Weg, vermeintlich absolut bindende Gesetze in immer gleicher Weise bei den verschiedenen Arten der Predigt anbringen zu wollen, zur Erstarrung führen kann.[1]) So Professor Krus.

An dieser Darstellung fällt neben der Unsicherheit der Ausdrucksweise abermals die irrige Vorstellung auf, aus der sie hervorgeht. Von einer „richtigeren" Theorie, die noch dazu im Gegensatz zum umgekehrten (aber doch richtigen) Weg steht, kann keine Rede sein. Ein Weg, der zur „Erstarrung" führen kann, kann übrigens nicht einfachhin richtig sein. Ebenso zeugt es von irriger Vorstellung, von einer „in immer gleicher Weise" sich vollziehenden Anbringung der homiletischen Gesetze zu sprechen, die zur „Erstarrung" führe. Die ganze Darlegung erweckt den Eindruck, als ob die gottbegnadeten Meister die Gesetze und Regeln der Predigt erfunden, gemacht hätten. Professor Krus weiß doch wohl, daß es sich darum handelt, es den großen Predigern abzusehen und abzulauschen wie sie, bewußt oder unbewußt, die Gesetze der Predigtkunst, jeder in seiner Weise, aber stets die gleichen, unabänderlichen Gesetze, angewendet haben. Die Gesetze sind gleich der Idee der Predigt zuerst und immer da. Die Theorie der Predigt hat die Regeln und Gesetze in ein System zu bringen, damit sie richtig, leicht und fruchtbar angewendet werden können. Die Homiletik will dem Prediger damit dornenvolle Um- und Irrwege des Probierens und Tastens, die Wege der ungelehrten Praxis, ersparen. Die Geschichte der Predigt wie ihrer Theorie gibt zu unserer Sache Illustrationen, aber keine Lösung.

Zur Erstarrung führt, wie man sieht, das Festhalten an der niedrigen Homilie. Soll die Homilie doch für alle Zeiten deshalb in „immer gleich bleibender Weise" aufgebaut werden, weil Origenes und nach ihm Chrysostomus, die als Söhne ihrer Zeit das Bedürfnis nach rednerischer Konzentration „weniger fühlten", es nun einmal so gemacht haben.

Klarer und vorsichtiger urteilt Jungmann. Er sagt: „Ich will dieses Prinzip,[2]) indem ich dasselbe hier anführe, gerade nicht schlechthin und für jede Art der geistlichen Vorträge adoptieren; aber soviel dürfte doch anerkannt werden müssen, daß die Forderung der Einheit in der geistlichen Beredsamkeit nicht ein Gesetz ist, welchem jede andere Rücksicht unter allen Umständen und um jeden Preis geopfert werden muß."[3]) Aber auch Jungmann spricht, wie man sieht, rein praktisch. Es gibt Fälle, wo sich selbst hervorragende Homileten über Schulregeln der Beredsamkeit hinweggesetzt haben. Die homiletischen Grundgesetze haben sie aber auch in diesen Fällen kaum verletzt. Wo sie sie wirklich außer acht gelassen sind sie nicht vorbildlich. Die Lehrer der Beredsamkeit machen daher ihre Hörer stets darauf aufmerksam. Sie entschuldigen sie meist mit dem Hinweis darauf, daß auch große Prediger dem herrschenden Zeitgeschmack sich nicht ganz zu entziehen vermochten

[1]) Zeitschrift für kathol. Theologie 1918, 456.

[2]) Nämlich, „daß das Gesetz von der Einheit des geistlichen Vortrages den Vorteilen zu weichen habe, welche nur durch die fortlaufende Erklärung von Büchern der Heiligen Schrift erzielt werden können". (Theorie der geistlichen Beredsamkeit, 496.)

[3]) Theorie der geistlichen Beredsamkeit, 496

und dergleichen. Wenigstens warnen sie vor verbildender Nachahmung mit dem Spruch: Quod licet Jovi, non licet bovi. Niemals aber wird man auf dieses ausnahmsweise Abgehen von den Grundgesetzen der Predigt eine diesen widersprechende homiletische Theorie aufbauen dürfen, ohne die Theorie überhaupt in Frage zu stellen. Die Predigtkunst ist eine praktische, weil sie ein praktisches Ziel[1]) verfolgt, nicht aber, weil man es mit ihren Grundgesetzen nicht grundsätzlich zu nehmen braucht.

Gegen die Anschauung, daß es bei der Predigt nicht so sehr auf die Anwendung der Predigtgrundgesetze ankomme und daher auch die Homiletik nicht mit diesem Nachdruck auf ihre Befolgung zu dringen brauche, wendet sich mein von Krus beanständetes Wort: „Das Ungeordnete ist an sich stets unerbaulich." Die Vertreter der niedrigen Homilie erwidern auf den Einwand ihrer Gegner, sie habe keine redneriſche Einheit: „Das macht nichts, wenn sie nur erbaut!" Darauf erwidere ich: Sie erbaut dann zufällig, etwa durch sonst zutage tretende Wirkungsmomente. Die Form trägt dazu nicht bei. Denn Mangel an Einheit und Ordnung ist Mangel an Form und damit an Kraft. Durch Formlosigkeit wird die Kraft des Inhaltes gehemmt, gebrochen. Selbstverständlich ist damit die redneriſche Formlosigkeit und Unordnung (Mangel an Einheit und Gliederung) gemeint.

In einem Sinne bin ich übrigens gleich meinem verehrten Gegner davon überzeugt, daß die „tatsächlichen Leistungen" alle Theorie an Wert übertreffen, nämlich darin, daß sie anschaulicher und daher schlagender als alle theoretischen Erörterungen sind. Der theoretische Streit um die niedrige Homilie wird zu ihren Ungunsten entschieden, wenn Prediger mit Musterbeispielen höherer Homilien auf den Plan treten. Ohne Zweifel verhält es sich mit dem Fortschritt der Predigttechnik wie mit dem der Technik überhaupt. Selbst eingefleischte Verehrer von Anfangstypen bedienen sich der ausgebauten Formen. Gerne trüge ich mein Scherflein zu diesem Beweisverfahren bei, bliebe mir diese Gnade nicht durch ein herbes Lebensgeschick versagt.

Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. **(Von der gemischten Ehe zur vollendeten Apostasie.)** Der Soldat Theodor wird, infolge einer Verwundung schwer erkrankt, in ein Lazarett eingeliefert. Seine Tage scheinen gezählt zu sein, und weil seine Personalien ihn als katholisch ausweisen, suchen ihn die im Lazarett tätigen katholischen Ordensschwestern zum Empfang der heiligen Sterbesakramente zu bewegen. Doch er will darauf nicht eingehen und sagt: „Ich kann nicht beichten." Die Schwestern rufen den Militärpfarrer. Als Theodor sich weiter sträubt, ohne einen Grund anzugeben, fragt ihn dieser nach seinen Familienverhältnissen und erfährt, daß Theodor vor etwa 15 Jahren mit einer evangelischen Frau sich hat evangelisch trauen lassen und seither sich um die katholische Kirche überhaupt nicht mehr gekümmert hat und auch seine Kinder im evangelischen Bekenntnis erziehen läßt. Er will also offenbar nicht beichten, weil er die Pflichten nicht erfüllen will, die ihm der Beichtvater auferlegen würde in Bezug auf seine Ehe und Kindererziehung. Da fragt ihn der Militärpfarrer: „Sind Sie überhaupt noch katholisch", und erhält als Antwort: „Ich war katholisch." Daraufhin müßte ihm

[1]) Wirkung aufs Glaubensleben.

im Todesfalle die kirchliche Beerdigung verweigert werden, weil er auf dem Sterbebette mit vollem Wissen die heiligen Sakramente verschmäht. Um nun seinen Angehörigen und der vorgesetzten Militärbehörde diese Unannehmlichkeit zu ersparen, gibt ihm der Militärpfarrer den Rat, wenn er nicht mehr katholisch sei, doch ein anderes Bekenntnis anzugeben. Zunächst schwankt er noch, dann aber läßt er sich auf Zureden seiner Frau in „evangelisch" umschreiben. Wider Erwarten hat er sich später von seinem Leiden erholt, geht aber in den evangelischen Gottesdienst ebensowenig wie früher in den katholischen. Wie ist das Verhalten des katholischen Geistlichen zu beurteilen?

Bei Beantwortung des vorliegenden Falles möchten wir zwei Fragen unterscheiden: I. Welche moralischen Verpflichtungen des Kranken kommen hier in Betracht? II. Welche Stellung hat der Pfarrer diesen Verpflichtungen gegenüber einzunehmen?

I. Die moralischen Verpflichtungen des Kranken.

1. Die Gültigkeit der Ehe. Es handelt sich um eine Eheschließung ohne Wahrung der vorgeschriebenen Form. Da die Trauung vor 15 Jahren erfolgt ist, unterliegt sie weder dem Decretum „Ne temere" noch der Constitutio apostolica „Provida", sondern der lex Tridentina, wie sie im caput „Tametsi" niedergelegt ist; es sei denn, daß der betreffende Ort kein locus Tridentinus ist oder anderen später erfolgten Ausnahmebestimmungen unterliegt. Doch dürfte die fragliche Ehe unter die durch die Bulle „Provida" sanierten Ehen zählen. (Vergleiche Lehmkuhl, Casus cons. II., n. 1025.) Ergibt sich aber nach dem anzuwendenden kirchlichen Gesetz, daß die Ehe wegen mangelnder Form ungültig ist, so liegt dem Kranken die Pflicht ob, die Ehe in Ordnung zu bringen oder, wenn das unmöglich ist, die eheliche Gemeinschaft aufzugeben.

2. Die protestantische Trauung. Die Schließung der Ehe vor dem protestantischen Pfarrer, prout addictus sacris, ist für den katholischen Teil eine participatio in sacris graviter illicita, die außerdem, als favor haeresis, nach dem bisherigen Recht eine excommunicatio Romano Pontifici specialiter, nach dem neuen Recht Ordinario reservata nach sich zieht. (can. 2319, § 1; n. 1.) Die Verpflichtung des Kranken, durch reumütige Beicht die Lossprechung von Sünde und kirchlicher Strafe nachzusuchen, ist selbstverständlich.

3. Die protestantische Kindererziehung. Es besteht für die Eltern die schwere Verpflichtung, nicht bloß auf dem Gebiete des natürlichen Lebens für die körperliche und geistige, sondern vor allem auch auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens für die religiöse Erziehung der Kinder zu sorgen. Diese Verpflichtung ergibt sich einmal aus der Natur der Sache, sodann ist sie auch wiederholt von der Kirche ausdrücklich eingeschärft worden. (Cf. Lehmkuhl: Theol. mor. I., n. 937.) Can. 1113 sagt diesbezüglich: „Parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem tum religiosam et moralem, tum physicam et

civilem pro viribus curandi, et etiam temporali eorum bono providendi.“ Ueber die Eltern, die der Pflicht der katholischen Erziehung nicht nachkommen, vielmehr ihre Kinder einem nichtkatholischen Bekenntnis zuführen, bestimmt can. 2319: „Subsunt excommunicationi latae sententiae Ordinario reservatae catholici: 3. Qui scienter liberos suos acatholicis ministris baptizandos offerre praesumunt; 4. Parentes vel parentum locum tenentes qui liberos in religione acatholica educandos vel instituendos scienter tradunt.“ Can. 1131, § 1, bezeichnet es als einen hinreichenden Grund für ein divortium imperfectum, wenn der eine Teil gegen den Willen des anderen „prolem acatholice educaverit.“ Im Abschnitt „De scholis“ schärft das neue Recht die Pflicht der katholischen Erziehung mit den Worten ein: „Non modo parentibus ad normam can. 1113, sed etiam omnibus, qui eorum locum tenent, ius et gravissimum officium est curandi christianam educationem liberorum.“

Daß dies auch bisher die kirchliche Auffassung über die Pflicht der religiösen Erziehung war, und wie ernst es die Kirche mit dieser Verpflichtung nimmt, ergibt sich aus einer Entscheidung des S. Off. vom 8. Mai 1908, in der ausdrücklich bestimmt wird, solchen, die ihre Kinder akatholisch erziehen lassen oder einer solchen Erziehung bei der Eheschließung ausdrücklich zugestimmt haben, soll das kirchliche Begräbnis verweigert werden, wenn sie ohne irgend ein Zeichen der Reue aus diesem Leben scheiden. (Cf. Lehmkuhl: 1. c. II. n. 1169; 3. Anm.) Sachlich das gleiche, wenn auch ohne den Fall ausdrücklich zu nennen, ordnet can. 1240, § 2, n. 6, an. Endlich sei noch eine letzte Bestimmung genannt, die geeignet ist, den Ernst und die Schwere der Pflicht katholischer Erziehung zu zeigen. Für den Fall dringender Todesgefahr hat die Kirche die weitgehendste Dispensgewalt „ad consulendum conscientiae“ den Bischöfen, Pfarrern und Beichtvätern gegeben. Handelt es sich aber um die Dispens ab impedimento disparitatis cultus oder mixtae religionis, so kann von dieser Gewalt nur Gebrauch gemacht werden „praestitis consuetis cautionibus“ (can. 1043 sq.).

Das alles dürfte genügend die Art und die Schwere der Verpflichtung zeigen, die in dem vorliegenden Falle der Kranke bezüglich der religiösen Erziehung seiner Kinder hat.

II. Die pflichtmäßige Stellungnahme des Pfarrers.

1. Hat der Pfarrer und Beichtvater schon kraft seines Amtes und kraft mehrfacher positiver Bestimmungen (cf. z. B. can. 467, 468) die Pflicht, die Irrenden auf Vergehen aufmerksam zu machen und zur Besserung zu mahnen, so gilt dies doch ganz besonders im Angesichte des Todes, und erst recht, wenn auch für das Seelenheil anderer schwerer Schaden zu fürchten ist. So aber sind die Verhältnisse in dem vorliegenden Falle; es handelt sich nicht nur um das Seelenheil des Kranken, sondern auch um schwere Schäden, die dem Seelenheil der Kinder drohen. Der Pfarrer hat darum die schwere Pflicht, alles aufzubieten, was nach Lage

der Verhältnisse überhaupt möglich ist, um 1. die eventuell ungültige Ehe in Ordnung zu bringen; 2. den Kranken zur Einsicht und zum Widerruf seines verkehrten Vorangehens und zu einer reumütigen Beichte zu veranlassen; 3. die Sicherstellung der katholischen Kindererziehung, und zwar in gesetzlich gültiger Form, zu erzielen. Hiezu darf ihm keine Arbeit zu schwer sein, wenn er auch in der Art des Vorangehens immer der pastorellen Klugheit eingedenk sein muß.

2. Eine positive Aufforderung, sich formell als zu einem anderen Bekenntnis gehörig anzugeben, um so ein kirchliches protestantisches Begräbnis zu erhalten, ist nicht zulässig. Wenn der Kranke auch exkommuniziert ist, so hat er damit doch keineswegs das Recht, die Trennung, die zwischen ihm und der Kirche eingetreten ist, seinerseits noch zu erweitern (ganz abgesehen von der Frage, ob und inwieweit ein excommunicatus occultus oder publicus, sed non — vitandus noch ein Glied der Kirche ist; cf. darüber Pesch Chr.: Praelectiones dogmaticae I. n. 329—330). Der Zweck der Exkommunikation ist ja vielmehr der, den Irrenden zur Einsicht und Umkehr zu veranlassen, nicht aber ihm die Freiheit zu geben, nun der Kirche vollends den Rücken zu kehren. Zudem stellt der formelle Uebertritt zu einer akatholischen Religionsgenossenschaft für den Katholiken eine in sich unerlaubte Handlung, den formellen Abfall von der Kirche dar. Darum darf niemand, am allerwenigsten ein Seelsorger aus was immer für einem Grunde zu einem solchen Schritte raten. Deshalb kann das Vorgehen des Militärpfarrers nicht gebilligt werden.

3. War der Kranke aber seinerseits bereits entschlossen, formell zu einer anderen Religionsgenossenschaft überzutreten und von diesem seinem Entschlusse nicht abzubringen, so wäre die bloße Mitteilung: ein kirchliches Begräbnis könne ihm nur zuteil werden von seiten der protestantischen Kirche, wenn er seinen formellen Uebertritt erklärt habe, nicht als unerlaubt zu bezeichnen. Denn eine solche einfache Mitteilung wäre weder in sich, noch auch unter den obwaltenden Umständen als eine Art von Rat oder Aufforderung anzusehen, sondern lediglich als eine Darlegung des objektiven Sachverhaltes.

Ignatius-Kolleg, Valkenburg (Holland). P. Hürth S. J.

II. **(Aufschub der Kindertaufe.)** Stadtpfarrer X. klagt schon seit längerer Zeit über die Nachlässigkeit vieler Eltern in Bezug auf die frühzeitige Taufe ihrer Kinder. Immer seltener werden die Kinder bereits in den ersten Tagen zur Taufe gebracht, gewöhnlich in seiner Pfarrei erst nach zwei bis drei Wochen; manchmal vergehen auch Monate, ohne daß ein anderer Grund ersichtlich wäre als der bereits zur Mode gewordene Abusus. Ja nicht so selten kommt bereits der Fall vor, daß besonders uneheliche oder sonst verwahrloste Kinder jahrelang ohne Taufe bleiben, und wenn er sie nicht eigens aufstöbern ließe, würden dieselben auch weiterhin als Neuheiden heranwachsen. Infolgedessen sterben auch manche Kinder ohne Taufe.

I. Was für eine Pflicht haben Eltern und Verwandte in Betreff der frühzeitigen Kindertaufe?

II. Wie soll der Pfarrer die Eltern zur Ausführung dieser Pflicht anhalten?

Antwort: Auch in dieser früheren Kontroversfrage hat der neue Kodex durch eine wichtige Entscheidung Klarheit geschaffen. Der betreffende 770. Kanon lautet: „Infantes quamprimum baptizentur; et parochi ac concionatores frequenter fideles de hac gravi eorum obligatione commoneant."

I. Insoferne hier von einer schweren Pflicht der Gläubigen geredet wird, hat der Kodex die bisherige kirchliche Disziplin entweder verschärft oder doch klarer und unzweideutiger hervorgehoben. Im römischen Ritual lasen wir bisher (Tit. II. c. 1. n. 15.): „Opportune parochus hortetur eos, ad quos ea cura pertinet, ut natos infantes, sive baptizandos sive baptizatos, quamprimum fieri poterit . . ., deferant ad ecclesiam, ne illis sacramentum tantopere necessarium nimium differatur cum periculo salutis."

Wo es sich um eine direkte Todesgefahr bei neugeborenen Kindern handelt, stimmen selbstverständlich alle Autoren überein, das Wort quamprimum im strengsten Sinne zu nehmen; und die Pflicht, solche Kinder sofort taufen zu lassen, war auch schon früher für die Eltern oder deren Stellvertreter gewiß eine sehr schwere. Auch wurde allgemein zugegeben, daß die Pflicht der frühzeitigen Taufe umso dringender ist, je schwächer das Kind ist und je weniger die unmittelbare Todesgefahr ausgeschlossen ist.

Wo es sich aber um gesunde neugeborene Kinder handelte, da gingen die Ansichten der neueren Moralisten sehr auseinander, sowohl in Bezug auf das Vorhandensein einer schweren Elternpflicht der frühzeitigen Taufe als auch in Bezug auf die nähere Bestimmung des Termins, bis zu welchem die Spendung der Taufe unter schwerer Sünde vorgenommen werden muß. P. Noldin (II. 1. n. 65.) konstatierte zwar ein durch die allgemeine Gewohnheit entstandenes Gesetz, kraft dessen die Eltern die Taufe ihrer Kinder nicht allzu lang aufschieben dürfen, falls sie keinen ernsten Entschuldigungsgrund haben; doch hielt er offenbar dieses allgemeine Gesetz, abgesehen von der Todesgefahr, nicht für schwer verpflichtend, gerade deshalb, weil es ihm in Betreff des Zeitpunktes nicht genau genug bestimmt erschien. „Ubi vero non urget lex particularis, dilatio baptismi, etsi notabilis, non videtur esse arguenda gravis peccati, modo adsit seria voluntas non negligendi baptismi nec mortis periculum vere timendum sit" (Noldin III. n. 65. 2.). So schreibt er mit Berufung auf Ballerini-Palmieri (IV. 745) und Génicot (II. 146). Letzterer bringt zwar auch die Ansicht Ballerinis vor, die er für wahrscheinlich hält. Doch schreibt er zuvor: „Inter theologos convenit graviter peccare eos qui multo tempore infantem baptizare differunt. Frustra vero plures conati sunt determinare qualis dilatio

censenda sit gravis, quod patebit legenti apud S. Alphonsum sententias maxime discrepantes, quia nulla certa lege nituntur."

Dagegen wäre doch die gewiß präzeptive[1]) Rubrik des Rituale (Tit. II. c. 1. n. 15) mit dem „quamprimum" zu urgieren gewesen. Und wie die Theologen in anderen kirchlichen Gesetzen das „quamprimum" genauer bestimmten (vgl. das schwere Gebot des Tridentinums „quamprimum confitendi in urgenti necessitate celebrandi vel communicandi . . ." Sess. 13. c. 7.), so dürfte auch dieses „quamprimum" je nach dem Objekt und Zweck des Gesetzes und nach den Umständen näher bestimmt werden.

Der heilige Alfons (Lib. VI. tract. 2. n. 118) lehrt: „Graviter peccant qui per multum temporis differunt infantem baptizare. Id commune est apud omnes ex pluribus conciliis provincialibus . . . Palaus ex Suarez . . . putat dilationem ultra mensem esse gravem, si non adsit causa; si vero adsit causa, esse gravem duos menses. Fere idem sentit Laymann . . . Salmanticenses autem censent, non esse mortale minus differre quam ultra 15 vel 20 dies, etiam sine urgenti ratione." Dann zitiert der heilige Alfons mehrere Rigoristen, die bereits im Aufschub von einigen Tagen eine schwere Sünde erblickten, und fährt fort: „Sed communius et probabilius Sotus, Leander et L desma . . . dicunt, non esse gravem dilationem, nisi 10 vel 20 dies excedantur.'

Aber auch neuere Moralisten vertraten eine ähnliche Ansicht. Lehmkuhl sagt: „. . . Dilatio unius alteriusve mensis pro peccato mortali habenda est, nisi gravis quaedam causa excusans accedit; ubi vero Episcopi lege sua omnino urgent, ut breviore tempore id fiat, facilius graviter peccatur . . . Benedictus XIV. (De syn. dioec. l. 12. cp. 6. n. 7.) dicit omnino definiri posse ab Episcopo, ‚ne baptismus infantium ultra 8 dies differatur'. . ." Uebrigens hatten auch Noldin und Génicot die schwere Verbindlichkeit der bischöflichen Vorschrift in diesem Punkte gelehrt.

Neue Anhaltspunkte zur Klärung dieser Lehre brachte Ojetti (Synopsis rerum mor. et iuris pontificii I[1]. pg. 148). Er sagt: „Tempus administrandi baptismum parvulis non est determinatum in iure; attamen certe detestabilis est usus, in Deum simul impius ac in homines, ut baptismus in hebdomadas, in menses, in annos differatur (Ep. Leonis XIII. ad Ep. Anglonem. et Tursien. 13. Aug. 1899). Quare Episcopus et parochi urgere debent, ut baptismus quam citius pueris ministretur (S. Congr. de Prop. F. 11. Sept. 1841, S. Off. 11. Jan. 1899). Et si parentes nimis in hoc negligentes essent, deceret ut ii, ad quos pertinet, terminum breviorem quam fieri posset, attentis circumstantiis, genitoribus praefigerent, graviter conscientiam eorum onerantes, nisi filios intra praefixum tempus ad Ecclesiam deferant sacro fonte abluendos (Constit. Bened. XIV. ‚Omnium sollicitudinum' 12. Sept. 1844). Imo si baptismus diu secus differendus esset, praestaret eum conferri a viro laico ex. gr. a catechista in missionibus,

[1]) S. unten das Schreiben Leos XIII., der die „sanctiones ecclesiasticae" in diesem Punkte hervorhebt.

quando sacerdos abest aut difficile est eum adire, cum hominum vita, infantium praesertim, continuis sit obnoxia periculis (S. C. de Prop. F. 16. Jan. 1804, 11. Febr. 1804); maxime si quando aliquod speciale periculum infantibus imminet, ut ubi viget consuetudo minime tuta, ut parentes recens natos infantes in eodem lecto secum deponan. (S. C. de Prop. F. 21. Jan. 1788; 12. Sept. 1841)."

Der neue Kodex hat nun die präzeptive Rubrik des Rituale in Betreff der frühzeitigen Kindertaufe (quamprimum) in dem Sinne näher bestimmt, daß er die Pflicht der Eltern oder ihrer Stellvertreter in diesem Punkte ausdrücklich als eine schwere hervorhebt. Das „quamprimum" ist mit Recht nicht in einer für alle Gegenden gleichen Weise im 770. Kanon näher bestimmt worden, weil hier nach der Anweisung Benedikts XIV. auf die Orts- und Zeitumstände Rücksicht zu nehmen ist, was die einzelnen Bischöfe für ihre Diözesen leichter tun können als der Papst für die ganze Kirche. Wo diesbezüglich ein bischöflicher Erlaß oder ein Diözesangesetz besteht, hat es für die Eltern oder ihre Stellvertreter schwer verbindliche Kraft. Aber auch dort, wo bisher kein solches Partikulargesetz erlassen ist, können wir jetzt, d. h. nach authentischer Feststellung der schweren Elternpflicht in Betreff der frühen Kindertaufe, aus den obigen Andeutungen des kirchlichen Lehramtes, besonders aus dem Schreiben Leos XIII. vom 13. August 1899, aus den Worten Benedikts XIV., sowie aus der Autorität des heiligen Alfons und vieler gleichgesinnter Moralisten und schließlich auch aus inneren Gründen (attenta materia legis et fine ac circumstantiis) das „quamprimum" wenigstens innerhalb gewisser Grenzen näher erläutern.

Jedenfalls wäre es auch nach Ansicht des heiligen Alphonsus rigoristisch, wollte man hier „quamprimum" von einem Zeitraum von höchstens drei Tagen verstehen in dem Sinne, daß man ganz allgemein unter schwerer Sünde die Kindertaufe innerhalb der drei ersten Tage verlangen würde. Zu einer näheren Bestimmung des Termins dürfte uns das oben angeführte Schreiben Papst Leos XI I. behilflich sein. Wörtlich heißt es dort: „Gratae vehementer . . . tuae litterae . . . Nobis fuerunt, quibus pastorali sollicitudine paternoque affectu inveteratum lamentaris abusum S. Baptismatis in hebdomadas, in menses, imo et in annos pueris differendi atque ad eum ab ista tibi concredita dioecesi exterminandum totus incumbis. Nil sane hac consuetudine iniquius, nil ecclesiasticis sanctionibus magis contrarium: utpote quae non solum tot animarum aeternam salutem inexcusabili temeritate in manifestum periculum infert, sed eas insuper intra id temporis certo fraudat ineffabilibus gratiae sanctificantis charismatibus quae per regenerationis lavacrum infunduntur; resque aliquoties eousque deducere potest ut, quod proprio tempore omissum fuit, numquam amplius in posterum sit faciendum. Dum igitur tibi . . . ut incoeptum opus strenue perficias ultro vires addimus, non possumus quin tam detestabilem usum, in Deum simul impium ac in homines, ubicumque in-

feliciter invaluerit, ex animo improbemus atque exsecremur . . .“[1]) Wo es sich also um den unbegründeten Aufschub der Kindertaufe auf mehrere Wochen, Monate und Jahre handelt, da konstatiert Leo XIII. „eine sehr schlimme und den kirchlichen Satzungen ganz und gar entgegengesetzte Gewohnheit“, eine „unentschuldbare Verwegenheit“, „einen verabscheuungswürdigen, gegen Gott und die Menschen zugleich frevelhaften Mißbrauch“, den er „durchaus mißbilligt und verdammt“. Offenbar verurteilt der Papst hier irgendwie schon die Praxis, die Taufe ohne zwingenden Grund über eine Woche hinaus aufzuschieben. Erstreckt sich dieser Aufschub auf „mehrere Wochen“, also sagen wir auf einen Monat und darüber, so trifft diese Verurteilung in ihrer vollen Wucht zu; und man wird objektiv hier von einer schwer sündhaften Vernachlässigung reden müssen, falls nicht ausnahmsweise besondere Gründe einen solchen Aufschub entschuldigen. Dies war beiläufig auch die Lehre des heiligen Alfons und vieler anderer gemäßigter Theologen, wie Suarez, Laymann, Lehmkuhl u. s. w. In sehr kompakten Pfarreien und besonders dort, wo der Bischof den Aufschub der Kindertaufe über acht Tage hinaus streng verboten hat, wäre sogar eine engere Grenze unter schwerer Sünde einzuhalten. Die Synodalbeschlüsse der letzten Jahrhunderte sind meistens sehr streng, doch wird man nach der Norm Benedikts XIV. bei manchen dieser Beschlüsse eine obligatio sub gravi et sub levi unterscheiden müssen, wenn sie verlangen, daß die Taufe sofort während der zwei bis drei ersten Tage erteilt werde. Die kölnischen Synodalbeschlüsse vom Jahre 1662 bestimmen (P. II. Tit. II. c. 1.): „Sub gravi poena arbitraria praecipimus, ne baptismus infantium, etiam quorumcumque nobilium aut insignium personarum, ulla prorsus de causa diutius quam ad tertium vel summum octavum a partu diem differatur.“ Das Kölner Provinzialkonzil vom Jahre 1860 verordnet (P. II. Tit. II. c. 11.): „Baptismatis sacramentum . . . quantocius conferendum nec umquam ultra tertium diem prolatandum est; et ut maturandum curent, saepius monendi sunt fideles.“ In der berühmten Instructio Pastoralis Eystettensis lesen wir (Tit. II. cp. 1. § 2.): „Ordinarie baptismus ultra tres dies non differatur; imo, cum raro omne periculum absit, neque tamdiu sine gravi causa erit cunctandum . . .“ Die neueste Linzer Synode bestimmt (Cp. I. 5.): „Cum variis ex causis etiam ad civilem rempublicam spectantibus, puta ad ordinem externum in tabulis testimonialibus perficiendis facilius servandum, optari debeat, tum ad salutem animarum tutandam summopere curandum est, ne baptismus infantium ultra biduum post partum differatur; vitae periculo instante quam primum fiat. Si parentes prolem ad baptismum deferre obstinate procrastinare vel omnino denegare videantur, parochus ad Ordinarium referat.“ Auch das Wiener Provinzialkonzil vom Jahre 1858 sagt ähnlich (cp. 2. pg. 85): „Infantum

[1]) Analecta ecclesiastica, 1899, 336.

baptismus ultra biduum a nativitate non differatur.“ Die Mailänder Diözesansynode vom Jahre 1902 verordnet (n. 215): „Natum infantem quamprimum et omnino ante nonum diem ii, quorum est ea cura, ad suscipiendum baptismum in ecclesiam deferendum curent; quod si neglexerint, excommunicationis poenam subeant.“ Diese Verordnung ist ganz im Geiste der Bestimmungen des Papstes Benedikt XIV.

II. Die praktische Durchführung der frühzeitigen Kindertaufe ist durch den genannten 770. Kanon des neuen kirchlichen Gesetzbuches sehr erleichtert, insofern ausdrücklich und ganz allgemein die schwere Pflicht der frühzeitigen Kindertaufe den Eltern oder ihren Stellvertretern eingeschärft wird. Herr Stadtpfarrer X. möge also von der Kanzel, im Beichtstuhl und auch sonst bei Ausübung der Privatseelsorge sehr oft den Gläubigen diesen Kanon vorhalten und erklären und sich dabei auf seine eigene Pflicht, dies zu tun, berufen.

Besteht außerdem ein bischöflicher oder Synodalerlaß in diesem Punkte, so schärfe er den Gläubigen dessen Beobachtung immer und immer wieder ein. Besonders trachte er, daß die eifrigen Familien mit ihrem Beispiel vorangehen und gleich am ersten, zweiten oder dritten Tage die neugeborenen Kinder zur Taufe bringen. Die Massen folgen auch hier oft gedankenlos und mechanisch dem guten oder schlechten Beispiel tonangebender Persönlichkeiten. Das schöne Beispiel unseres Herrscherpaares ist da sehr wirksam.

Wird die Taufe seitens der Eltern ohne Grund über einige Tage hinaus aufgeschoben, so zeige er sich damit unzufrieden und erneuere seine Ermahnungen. Ferner fahre er fort, in seinem Eifer selbst unmittelbar und durch seine Laienapostel die noch nicht getauften, besonders die unehelichen Kinder in seiner Pfarrei aufstöbern zu lassen, sorge nötigenfalls dafür, daß sich großmütige Gläubige aus freien Stücken als Taufpaten anbieten; denn hier liegt oft der Grund der Verzögerung der Taufe, weil arme Eltern und vor allem uneheliche Mütter keinen Paten finden können.

Wird die Taufe auch nach hinreichender Bekanntmachung und Einschärfung des 770. Kanons ohne eigentlichen Grund über die vom Ordinariat streng bestimmte Grenze hinaus oder sonst auf mehrere Wochen, z. B. auf einen Monat, aufgeschoben, so erkläre er jedesmal, daß ein solcher Aufschub unter schwerer Sünde verboten ist. Fälle von außerordentlicher Nachlässigkeit melde er dem Ordinariat und dann halte er sich an dessen Weisungen.

Er hüte sich jedoch im allgemeinen vor der Praxis der Privattaufe durch die Hebamme, außer in wirklicher Todesgefahr. Diesbezüglich beachte man folgende Antwort des heiligen Offiziums auf die Anfrage eines Bischofs.[1]) Die Anfrage des Bischofs lautete: „Beatissime Pater! Episcopus N. N. invenit in sua dioecesi lugendum abusum quod scl. nonnulli genitores ob futiles praetextus, praesertim quia

[1]) Analecta eccl. 1899, 144—145.

patrinus et matrina parati non sint vel a remoto loco transire debeant, differunt collationem baptismi neonatis, non solum per hebdomades et per menses, sed etiam per annos, uti manifestum apparuit occasione s. visitationis. Ad obviandum praefato abusui omnes adhibuit conatus; valde tamen timet, ne illum iuxta vota eradicare possit. Quibus positis humiliter postulat utrum obstetrix, quando praevidet baptismum notabiliter dilatum iri, possit illico neonatum abluere, quamvis iste in bona sanitate reperiatur, etiam insciis uno vel utroque coniuge, monito tamen de hoc parocho?"

Am 11. Jänner 1899 erfolgte die Antwort des Heiligen Offiziums: „Urgendum ut baptismus quam citius ministretur: tunc vero permitti poterit ut obstetrix illum conferat, quando periculum positive timeatur ne puer dilationis tempore sit moriturus."

Sarajevo. Joh. Peter Bock S. J.

III. **(Ehedispens.)** Zwei Brautleute sind im vierten Grade blutsverwandt und ersuchen um Dispens vom kirchlichen Ehehindernis. Der zuständige Pfarrer kommt beim bischöflichen Ordinariat um Dispens ein. Am festgesetzten Tage nimmt er die Trauung vor, ohne daran zu denken, daß er die Erteilung der Dispens abwarten muß. Nach vollzogener Trauung ist die Dispens eingelangt. War die Ehe gültig? Ein namhafter Kenner des Kirchenrechtes glaubte die Frage verneinen zu müssen. Hat er Recht gehabt? — Der Fall hat sich vor einigen Jahren ereignet, ist also nach dem bisher geltenden Rechte zu lösen. Am Schluß soll auch das neue kirchliche Gesetzbuch herangezogen werden.

1. Die Dispens ist eine Gnade, eine Wohltat, bei welcher nach Lehre der Moralisten in der Regel die Annahme von Seite des Dispensierten erfordert wird; denn man zwingt für gewöhnlich niemand, eine Wohltat anzunehmen. Doch kann der Obere seinen Untergebenen auch ohne, ja selbst gegen dessen Willen binden und lösen. So sagt M. Leitner in seinem Lehrbuch des katholischen Eherechts über „Mitteilung und Annahme der Dispense": „Der Heilige Stuhl kann ein Ehehindernis so beseitigen, daß es einer Annahme seitens der durch das Hindernis Gebundenen nicht bedarf; allein er tut dies in der Regel nicht." (Bei Gültigmachung der Ehe in der Wurzel wird bekanntlich die Sanierung auch erbeten und bewilligt ohne Wissen der beiden Eheleute.) — Wer um eine Dispens *ansucht*, bei dem wird deren Annahme vorausgesetzt. In unserem Falle kann also die Ehe nicht ungültig gewesen sein wegen mangelnder Annahme von Seite der Bittsteller.

2. Solange man nicht weiß, ob die erbetene Gnade gewährt wurde, ist es in der Regel *nicht erlaubt*, davon Gebrauch zu machen; denn man setzt sich der Gefahr aus, von ihr ungültigerweise Gebrauch zu machen, bevor sie noch gegeben ist. Wäre aber die Dispens tatsächlich *schon gewährt*, so ist deren Gebrauch *gültig*, auch wenn man noch nicht Kenntnis von der Gewährung hat. So erklärt Corradus in seiner Praxis dispensationum (von Leitner zitiert): „Brautleute, die um Dispens *nachgesucht* haben und die Ehe schlossen zur Zeit, da die Dis-

pens zwar erteilt, aber noch nicht zu ihrer Kenntnis gelangt ist, haben die Ehe gültig geschlossen, weil das Hindernis damals schon beseitigt war." Leitner fügt hinzu: „Würde aber eine dritte Person ohne Wissen der Bittsteller die Dispensation erbeten haben und wäre diese auch ausgeführt worden, so erscheint uns eine Ehe, welche von den Bittstellern ohne Wissen der erlangten und ausgeführten Dispense eingegangen wurde, mindestens zweifelhaft gültig, weil die Annahme (acceptatio) fehlt." Van de Burgt (ebenfalls von Leitner angeführt), stellt den allgemeinen Grundsatz auf: „Gnaden-Reskripte, die auf Ansuchen oder mit Zustimmung der betreffenden Person gewährt werden, treten in Wirkung mit dem Datum der Gewährung; solche, die ohne Wissen der betreffenden Person erlassen werden, gelten erst von der Zeit, da die Gewährung mitgeteilt wurde."

Demgemäß entscheidet Leitner folgenden Fall: Ein Pfarrer hat um Dispens eingereicht für ein im ersten Grad verschwägertes Brautpaar und erwirkt ein römisches Dispens-Reskript. Nachdem der Pfarrer den Bericht über die gemachte Information an das Ordinariat geschickt, glaubt er die Sache erledigt und läßt die Bittsteller zur Trauung zu. Am 18. Februar findet die Hochzeit statt. Nach dem Gottesdienst findet der Pfarrer die Ausführungsurkunde (fulminatio) des Ordinarius unter den neuesten Postsendungen vor. Die Urkunde ist gezeichnet vom 17. Februar. Ist die Ehe gültig? Ja; denn im Akte der Trauung lag die stillschweigende Annahme der bereits ausgeführten Dispense.

3. Wie kann also in unserem Falle die Gültigkeit der Ehe in Zweifel gezogen werden? Vielleicht, weil es sich nicht um eine gnadenweise Dispens (in forma gratiosa), sondern um eine kommissarische (in forma commissoria) handelte? — Noldin (III. n. 633.) bemerkt: Der Heilige Stuhl pflegt die kommissarische Form einzuhalten sowohl bei geheimen, wie bei öffentlichen Ehehindernissen: die Bischöfe hingegen erteilen bei öffentlichen Hindernissen die Dispens lieber gnadenweise (in forma gratiae). Aichner sagt (§ 190): „Dispensiert der Bischof kraft der Fakultäten, so wird einfach das Dispensationsdekret dem Pfarrer zugeschickt, damit er es den Bittstellern mitteile." Bezüglich der kommissarischen Form hat Leo XIII. durch das S. O. vom 14. August 1892 bestimmt: Die Fakultät zu dispensieren kann vom Kommissär (zum Beispiel Beichtvater) gültig nicht ausgeübt werden, bevor man das Dokument mit der erteilten Fakultät in Händen hat; eine telegraphische Nachricht genügt nicht, außer wenn diese offiziell vom Heiligen Stuhle übersendet wäre.

In unserem Falle wurde die Dispens vom Ordinariat gegeben kraft delegierter päpstlicher Vollmacht zufolge der „Quinquennalfakultäten", die seit 1908 den Bischöfen von Oesterreich und Deutschland nur mehr auf zwei Jahre von der Sakramenten-Kongregation erteilt werden (früher von der Congr. Propag. auf fünf Jahre). In diesen Fakultäten ist auch die Vollmacht enthalten zu dispensieren vom Ehehindernis der Blutsverwandtschaft im vierten und dritten Grade. — Da

im vorliegenden Fall das Hindernis ein öffentliches ist (Blutsverwandtschaft im vierten Grade), so wird die Dispens von Seite des Bischofs „lieber gnadenweise" erteilt. Daher gilt, was Lehmkuhl (II. 818) sagt: „Wird die Dispens in forma gratiosa gewährt, so hört das Hindernis auf zur Zeit, da die Antwort (von der kirchlichen Behörde) unterschrieben und expediert wird; wird aber die Dispens durch den Beichtvater (kommissarisch) erteilt, so hört das Hindernis auf zur Zeit, da er dem Beichtkind davon Mitteilung macht."

In unserem Falle hat das Ordinariat offenbar nicht in kommissarischer Form, sondern gnadenweise die Dispens erteilt. Somit war die Ehe gültig, obwohl sie geschlossen wurde, bevor die gewährte Dispens eintraf: weil die Dispens zur Zeit der Trauung tatsächlich schon gegeben war. Wäre die Dispens in kommissarischer Form erteilt worden, so hätte allerdings deren Eintreffen abgewartet und sie den Bittstellern mitgeteilt werden müssen. — Das Ordinariat hat nachträglich auf Anfrage des Pfarrers erklärt: an der Gültigkeit der Ehe sei in diesem (vorliegenden) Falle nicht zu zweifeln. — Die verneinende Antwort des namhaften Kanonisten ist daher nur verständlich, wenn er der Meinung war, das Ordinariat habe die Dispense in kommissarischer Form erteilen müssen oder wirklich in dieser Form erteilt. — Sollte übrigens nicht jeder Zweifel über die Gültigkeit dieser Ehe ausgeschlossen sein, so darf und muß man sich an den Grundsatz halten: im Zweifel ist die geschlossene Ehe als gültig zu betrachten. (Acta Ap. S. II. 597.)

Wie wäre der Fall nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuch zu lösen? — Der neue Codex juris canonici hat das Ehehindernis aus dem vierten Grad (Seitenlinie) der Blutsverwandtschaft aufgehoben. (Can. 1076.) Somit wäre eine Dispens in unserem Falle nicht mehr nötig.

Aber angenommen, es handelte sich um eine Dispens vom dritten Grad der Blutsverwandtschaft; was sagt hiezu der neue Kodex? — Die Vollmacht davon zu dispensieren wird den Bischöfen durch das neue Recht nicht benommen. Can. 81 besagt: „Von allgemeinen Kirchengesetzen können die Bischöfe nur dispensieren, wenn ihnen die Gewalt dazu explicite oder implicite gegeben worden, oder wenn es schwer ist, sich an den Heiligen Stuhl zu wenden, und zugleich Gefahr eines großen Schadens besteht und wenn es sich um eine Dispens handelt, die vom Heiligen Stuhle gewöhnlich gegeben wird." Can. 84: „Die Dispens von einem Kirchengesetz soll nicht gewährt werden ohne gerechten und triftigen Grund, der im Verhältnis steht zur Bedeutung des Gesetzes, von dem dispensiert wird. Sonst ist die von einem untergeordneten kirchlichen Vorgesetzten erteilte Dispens unerlaubt und ungültig." Can. 37: „Ein Reskript kann (vom Apostolischen Stuhle oder vom Ordinariat) erlangt werden für jemand auch ohne dessen Zustimmung und es ist gültig vor seiner Annahme, wenn nicht durch beigefügte Klauseln anders bestimmt wird." Can. 38: „Reskripte, durch welche eine Gnade ohne Vermittlung eines Kommissärs (Exekutors) gewährt wird, treten in Kraft vom Augenblick ihrer Ausfertigung;

die übrigen von der Zeit der Ausführung an." — Darnach ist für die Zukunft zu korrigieren, was im Vorausgehenden aus Leitner und Van de Burgt zitiert wurde über die erforderliche Annahme der Dispens.

Handelt es sich also nach Pfingsten 1918 um ein Ehehindernis der Blutsverwandtschaft im dritten Grade (Seitenlinie), so hat der Pfarrer wie früher sich an das Ordinariat zu wenden, das die Dispens kraft apostolischer Fakultät wie bisher gnadenweise gewähren kann. Vor eingelangter Dispens ist die Eheschließung unerlaubt, aber sicher gültig, falls die Dispens schon ausgefertigt wäre.

Seckau. Aug. Egger O. S. B.

IV. **(Infamia.)** Titus, Pfarrer von X., ist wegen Betruges vom weltlichen Gericht zu mehreren Monaten Gefängnis verurteilt. Nachdem er die Strafe abgebüßt, glaubt er bereits alles wieder gutgemacht zu haben und protestiert und murrt gegen seinen Bischof, der ihn, als des guten Rufes ermangelnd, von der Ausübung jeder geistlichen Tätigkeit ausschließt und ihm schwere und langwierige Bußen auferlegt.[1])

Im alten Rechte galten alle, die von staatlichen Gesetzen als infam erklärt wurden, auch vor der Kirche als solche. Wenn indes auch auf staatlichem Gebiete bestimmte Vergehen ipso facto die Infamie nach sich zogen, ward für den Bereich der Kirche eine sententia declaratoria erfordert, damit auch hier die rechtlichen Folgen der Infamie eintraten (Pirhing, Jus can. V, tit. 7, § 52, Sanchez Decal. II, 26, Reiffenstuel, Laymann). Nur das römische Recht kannte die Infamie als Folge von Vergehungen, in den modernen Rechten hat eine solche Strafbestimmung aufgehört und so kommt eine Infamie aus weltlichem Rechte zur Zeit nicht mehr in Frage. (Kard. D'Annibale Summula I. n. 122, nota 23.)

Für das kanonische Recht hatte Papst Stephan c. 17 causa VI, qu. 1, bestimmt: Infames eas personas dicimus, quae pro aliqua culpa notantur infames, id est: omnes qui christianae legis normam abiiciunt et statuta ecclesiastica contemnunt, similiter fures et sacrilegos et omnes capitularibus criminibus irretitos, sepulcrorum quoque violatores et omnes qui adversus patres armantur, qui in omni mundo infamia notentur, similiter et incestuosos, homicidas, periuros, raptores, maleficos, veneficos, adulteros et qui indigna sibi petunt loca tenere aut facultates Ecclesiae auferunt iniuste, qui fratres calumniantur aut accusant et non probant, et qui contra innocentes principum animum ad iracundiam provocant et omnes anathematizatos vel pro suis sceleribus ab Ecclesia repulsos, et omnes quos ecclesiasticae leges vel saeculi infames pronuntiant. Dieser Kanon hatte indes in neuerer Zeit seine Bedeutung und Geltung verloren, so daß nach Laymann, Leuren und dem heiligen Alfons (Theol. mor. VII, 363) nur Mord, Meineid vor Gericht, Häresie, Simonie, Sodomie, Majestätsbeleidigung, Verrat, Raub, Kuppelei, Wucher, Angriff auf Kardinäle und Bischöfe, sowie Raub von Frauen oder Mitwirkung dabei, Duell, Waffengewalt

[1]) Vgl. S. C. C. in Augustana Suspensionis et privationis paroeciae 18 iun. 1887

gegen die Eltern, berufsmäßige Darstellung unsittlicher Schauspiele die gleiche Strafwirkung nach sich zogen. Auch für diese Verbrechen forderten die Autoren indes eine amtliche Erklärung, daß sich jemand ihrer schuldig gemacht, damit die Infamie mit ihren Folgen statthatte.

Man unterscheidet, wie früher, so auch im neuesten Rechte, eine doppelte Infamie: iuris und facti (Codex iuris canonici Can. 2293). Die infamia iuris tritt in den vom Strafrecht der Kirche vorgesehenen Fällen ein, die infamia facti trifft den, der wegen eines Verbrechens, das er begangen, oder wegen schlechter Sitten bei den gutgesinnten und autoritativen Gläubigen (nicht also nur bei Böswilligen oder Leichtgläubigen) den guten Ruf verloren hat. Das Urteil, ob dies der Fall, steht dem Ordinarius zu. Ueber die infamia facti wird weiter unten noch die Rede sein.

Die infamia iuris tritt nach dem Kodex in folgenden Fällen ein: a) Ipso facto verfallen ihr: 1. Alle, die den Beitritt zu einer akatholischen Sekte erklärt oder sich einer solchen angeschlossen haben. (Can. 2314.) 2. Wer die konsekrierten Spezies zu bösen Zwecken entwendet oder behält. (Can. 2320.) 3. Wer die Leichen oder die Gräber Verstorbener verletzt, um zu stehlen oder zu anderem bösen Ziele. (Can. 2328.) 4. Wer sich an dem Papst, den Kardinälen oder Legaten des Papstes tätlich vergreift. (Can. 2343.) 5. Duellanten und ihre Zeugen. (Can. 2351, § 2.) 6. Laien, die wegen Verbrechen gegen das sechste Gebot, begangen mit Personen unter 16 Jahren, oder wegen Schändung, Sodomie, Blutschande oder Kuppelei rechtsgültig verurteilt sind. (Can. 2357.) Die gleiche Strafe trifft Kleriker in niederen Weihen. (Can. 2358.) b) Nach erfolgter Deklaration verfallen: 1. Alle vom christlichen Glauben Abtrünnige, alle und jede Häretiker oder Schismatiker, die ohne Frucht zur Umkehr gemahnt sind. (Can. 2314.) 2. Kleriker in höheren Weihen oder Religiosen, die sich eines Vergehens gegen das sechste Gebot mit Personen unter 16 Jahren, des Ehebruches, der Vergewaltigung, der Bestialität, der Sodomie, der Blutschande mit im ersten Grade nahestehenden Blutsverwandten oder Verschwägerten schuldig gemacht haben. (Can. 2359.) Wer die infamia iuris inkurriert hat, ist erstlich irregulär (Can. 984, 5), sodann unfähig, ein kirchliches Benefizium, Pension, Offizium oder Würde zu erlangen, rechtmäßig eine kirchliche Handlung zu vollziehen, ein kirchliches Recht oder Amt auszuüben und ist ihm die Ausübung aller heiligen Funktionen zu untersagen. (Can. 2294, § 1.)

Die Definition der infamia facti ist bereits oben gegeben. Die infamia facti entsteht aus einem Vergehen des Priesters, das beim Volke schweres Aergernis erregt. Hiefür ist nicht ausreichend, daß das Vergehen ein öffentliches war, es muß zugleich so notorisch geworden sein, daß es sich durch kein Mittel mehr verbergen läßt, sagt der heilige Alfons mit Viva, Laymann und anderen. (VII, 363.) Dies ist sicher der Fall, wenn eine gerichtliche Verurteilung erfolgt ist, denn eine solche gilt als ein genügender Beweis, daß das Verbrechen begangen ist, und zieht den Verlust der Achtung nach sich. In Abwesenheit eines gericht-

lichen Urteiles genügt aber zur infamia facti auch die Notorietät des Vergehens. Diese ist etwas anderes als ein Gerücht: Von einem Gerücht kennt man den Urheber nicht, es wird nicht allgemein geglaubt, es durchzieht das Land wie ein Wind und verschwindet ebenso schnell, während eine allgemeine Meinung, die sich immer mehr festigt und trotz weiterer Verbreitung beharrlich bleibt, Grundlage berechtigter Minderung der Achtung und Verehrung ist. Doch wie, wenn eine solche öffentliche Meinung von einem ärgernisgebenden Vergehen sich nicht auf wirkliche Tatsachen stützte? Auch dann schwindet der gute Ruf durch die auf scheinbare Wahrheit gegründete Minderung der Achtung. So lange also ein Priester, der unschuldig ist, sich nicht von dem ihm schuldgegebenen Vergehen gereinigt hat, bleibt er unter dem Drucke der Infamie.

Eine infamia facti, die in Wahrheit kein Vergehen, sondern nur einen Schein, ein falsches Zeugnis, das glaubwürdig scheint, u. a. zur Voraussetzung hat, legt die Verpflichtung auf, sich zu rechtfertigen und seine Unschuld öffentlich zu beweisen. Jede auf Tatsachen beruhende infamia, zumal wenn sie durch richterliches Urteil festgestellt ist, fordert Besserung und öffentliche Buße. Das Naturrecht, nicht erst das positive Recht, fordert, daß Ehren und Würden nur verdienten Personen zuteil werden. Infamia facti, sagt Lacroix (Theol. mor. IV, 788), quamdiu non purgatur, est impedimentum quasi de iure naturae excludens a beneficio. Deshalb ist für die infamia facti keine Dispens möglich: Infamia facti, sagt Barbosa (De offic. et pot. episc. II, 43, n. 20), a principe removeri non potest, quia opinio hominum de bonitate vel de malitia alicuius non potest ab aliquo etiam maximo vel supremo principe tolli, princepsque non potest facere, ut homines credant illum esse bonum, quem credunt et credere volunt esse malum: immo nonnisi a Deo infamia facti aboleri potest. Deshalb bestimmt Can. 2295: „Die infamia facti weicht, wenn der gute Ruf bei den rechtschaffenen und angesehenen Gläubigen wiedergewonnen ist. Dem klugen Urteil des Ordinarius steht es zu, nach Maßgabe der Umstände und insbesondere nach länger andauernder Besserung des Schuldigen dies zu konstatieren." — Wie lange muß die Besserung angedauert haben? Das Recht überläßt die Entscheidung je nach Fall und Umständen dem Bischof. Nach dem heiligen Alfons sind (mit Viva und Lacroix) drei Jahre erforderlich, damit man an nachhaltige Besserung glauben darf, Ballerini begnügt sich mit zwei Jahren. Besser aber scheint es, mit Kardinal Gennari anzunehmen, daß manches Vergehen auch in kürzerer Zeit genügend gebüßt werden kann. Da die infamia facti keine eigentliche Irregularität ist, muß es dem Bischof überlassen bleiben, zu urteilen, wann der gute Ruf des Schuldigen bereits genügend wiederhergestellt ist. Inzwischen aber gilt für ihn die Bestimmung des Can. 2294, § 2: Wer der infamia facti unterliegt, muß von dem Empfang der Weihen gemäß Can. 987, 7, von Würden, Benefizien und kirchlichen Aemtern wie auch von der Ausübung des heiligen Ministeriums und von kirchlichen Rechtsakten ferngehalten werden. Fragt man, ob eine Verleihung eines geistlichen Amtes

an einen mit der infamia facti Belasteten gültig ist, so antwortet Lacroix (Theol. mor. IV, De benef. eccl. n. 787): Provisio non videtur ipso iure irrita, quando sufficienter constabit de delicto, hinc si presbytero adultero et de adulterio infamato etiamque punito fiat collatio, debet saltem irritari, ac idem est si de eo vehementissime suspectus. . . . Si quis infamis provideatur post sententiam declaratoriam criminis, cui annexa est infamia, ipso iure provisio est nulla nec toleratur, sed omni effectu caret. Das gleiche sagen Laymann, Passerini und Leuren.

3. Damit kommen wir zur Lösung des vorgelegten Kasus. Maßgeblich für den Bischof war die Instruktion der Heiligen Kongregation der Bischöfe und Regularen vom 11. Juni 1880,[1]) n. 43: „Wenn ein Kleriker wegen gemeiner Vergehen von einem weltlichen Gerichte verfolgt wird, hat der Ordinarius sich möglichst Klarheit über den Tatbestand des Vergehens zu verschaffen und zu erwägen, ob nach den heutigen Kanones eine Infamie, Irregularität oder andere Strafbestimmung Platz hat. So lange das Gerichtsverfahren, bezw. die Haft, dauert, wird er sich klugerweise auf provisorische Maßregeln beschränken. Ist der Angeklagte, bezw. Verurteilte, wieder frei, so geht die bischöfliche Kurie den oben erwähnten eingezogenen Erkundigungen gemäß vor und trifft nach Maßgabe der vorliegenden Instruktionen ihre Maßnahmen." Damit stimmt auch Can. 2354, § 2, wesentlich überein: „Ein Kleriker, der sich des Mordes, des Raubes eines unmündigen Kindes, des Verkaufes eines Menschen in Sklaverei oder zu anderem bösen Zwecke, des Wuchers, des Raubes, qualifizierten oder nicht qualifizierten Diebstahles in sehr beträchtlichem Ausmaße, der Brandstiftung, böswilliger Vernichtung von Gegenständen größeren Wertes, schwerer Verstümmelung, Verwundung oder Gewalt schuldig gemacht (und, wie § 1 nahelegt, dafür vom Gerichte verurteilt worden ist), ist vom geistlichen Gerichte nach der Schwere seines Vergehens mit Bußen, Zensuren, Entfernung vom Amte, Benefizium, Würde, ja wenn der Tatbestand es fordert, selbst mit Absetzung zu bestrafen. Ein des Mordes Schuldiger ist zu degradieren."

Weit entfernt also, daß Titus ein Recht hat, über seinen Bischof zu klagen, soll er vielmehr Buße tun, sich der Strafe unterwerfen, die dieser über ihn verhängt, und durch wahre Bekehrung das Aergernis, daß er gegeben nach Kräften wieder gut machen.

Weidenau. Aug. Arndt S. J.

V. **(Befürchtungen bei Eingehung einer Ehe wegen der zunehmenden Unsittlichkeit. — Wie können sie beseitigt werden? Eine Ergänzung.)** Im 4. Heft 1917, S. 758—762 dieser Zeitschrift, wurden als Antwort auf obige Frage Gebet um Erleuchtung, diskrete Erkundigung über das Vorleben des Bräutigams und insbesondere über sein religiöses Verhalten empfohlen. Die Gediegenheit dieser Mittel wird niemand bezweifeln wollen; in den meisten Fällen wird die Braut auf

[1]) Acta S. Sedis, Band 13, S. 324 ff.

diesem Wege auch hinreichende Gewißheit erlangen können, daß nicht etwa sie und ihre Nachkommen die erbarmungswürdigen Opfer geschlechtlicher Krankheiten ihres Erwählten werde. Für den Fall aber, daß die angegebenen Mittel kein ganz sicheres Urteil gewinnen lassen, sei es gestattet, auf ein weiteres Auskunftsmittel hinzuweisen: das ärztliche Gesundheitszeugnis, ausgestellt ad hoc von einem vertrauenswürdigen Arzte, resp. dem Hausarzte der Braut. Wenn man bei Aufnahme in ein Kloster die Untersuchung des Kandidaten durch den Stiftsarzt mit Recht verlangt, so ist es einer Braut gewiß auch nicht zu verdenken, wenn sie für ihre noch innigere Verbindung absolute Sicherheit haben will. Bekanntlich treten gut christliche Kreise, wie sie z. B. um das „Heilige Feuer" sich scharen, seit langem für die Forderung ein, daß zwecks Verhütung namenlosen, unheilbaren Elendes Brautleute ihre Gesundheitszeugnisse bezüglich Ehefähigkeit austauschen sollen. Gerade mit Berufung auf diese Bestrebungen könnte im Einzelfalle durch die Eltern der Braut vom Bräutigam das vom bestimmten Arzte auszustellende Zeugnis verlangt werden, indem man ihm gleichzeitig das der Tochter vorlegt. Solches Vorgehen hätte, allgemein eingeführt, noch den einen großen Vorteil, daß mancher Jüngling durch die Notwendigkeit, einst seine Unversehrtheit beweisen zu müssen, von schändlichem Tun abgehalten würde. In diesem so wichtigen Kampfe gegen das Laster ist doch jede Hilfskraft aufs freudigste zu begrüßen.

Heiligenkreuz. P. Leopold Schmidt.

VI. **(Abkürzen des Todeskampfes.)** Leander, ein Tonsurist, wohnt dem Hinscheiden eines Verwandten bei. Um dem Sterbenden den langen und schweren Todeskampf zu erleichtern und abzukürzen, rät er dem Pfleger, ein starkes narkotisches Mittel zu verabreichen. Auf das Bedenken des Pflegers erwidert er: „Es ist ja nichts mehr zu verlieren." Der Pfleger gibt ein Mittel — ob stärker als erlaubt schien, entzieht sich Leanders Kenntnis — und der Tod tritt nach kurzer Zeit ein. — Es ergeben sich aus dem Falle die Fragen: 1. Welchen Vergehens hat Leander sich schuldig gemacht? 2. Liegt Irregularität vor? 3. Was hat Leander zu tun, wenn er die heiligen Weihen empfangen will?

I. „Man darf Sterbende nicht töten, damit sie nicht länger leiden, auch wenn dies durch ein Arzneimittel geschehen soll." „Einem Sterbenden das Leben abkürzen ist Mord, auch wenn er nur noch kurze Zeit zu leben hätte; ihn des klaren Bewußtseins berauben, hindert die Vorbereitung auf den Tod." Jedoch ist die Anwendung narkotischer Mittel „erlaubt zur Linderung der Schmerzen bei Sterbenden ohne Kürzung des Lebens und Schwächung des Bewußtseins." Das ist die Lehre der katholischen Moral. (Göpfert, Moraltheologie, II. 132; 209.) Daher ist auch der Herzstich nur erlaubt, wenn der Arzt Gewißheit hat, daß der Tod bereits eingetreten ist. — Leander hat sich demnach ohne Zweifel der bewußten Tötung eines Menschen schuldig gemacht. Seine Absicht, dem Sterbenden den schweren Todeskampf zu erleichtern, verringert zwar das Verbrechen des Mordes, kann jedoch nicht von schwerer

Sünde entschuldigen. — Aber kann man nicht bona fides oder doch Mangel an Ueberlegung gelten lassen? Bei einem Tonsuristen, der wohl noch kein ausführliches Moralwerk studiert, jedoch am Gymnasium einen für gebildete Laien hinreichenden Unterricht in der Moral erhalten hat, wird man nicht so leicht ein irriges Gewissen annehmen können. Er hat ferner dem Krankenpfleger mit Ueberlegung den Rat gegeben, durch ein narkotisches Mittel den Tod des Sterbenden zu beschleunigen. Beim Pfleger, einem ungebildeten Mann, regt sich sofort das Gewissen gegen diese Zumutung. Wenigstens jetzt hätte dem Theologen das Bedenken aufstoßen müssen, daß es sich um eine schwere Sünde handle. Trotzdem beharrt er auf seinem Willen mit der leichtfertigen Ausrede: „Es ist ja nichts mehr zu verlieren!" — Da wird man kaum behaupten können, der Tonsurist sei in gutem Glauben gewesen oder habe sich aus Mangel an Ueberlegung keiner schweren Sünde gegen das 5. Gebot Gottes schuldig gemacht.

Es muß allerdings zugegeben werden, daß heutzutage gerade in gebildeteren Kreisen durch eine falsche Sentimentalität das Gewissen nicht selten in Verwirrung gebracht wird. Man redet sich ein: es sei ein Akt des Mitleides, der Humanität, einem anderen das Leiden zu erleichtern und abzukürzen, auch wenn dadurch das Lebensende beschleunigt würde. Hingegen übersieht man, daß die gewaltsame Verkürzung des Lebens ein ungerechter Eingriff in Gottes höchstes Recht über Leben und Tod ist. So kann bei einem Manne aus den höheren Ständen in einem Falle, wie er hier vorliegt, leichter ein irriges Gewissen vorhanden sein, als bei einem in der Religion gut unterrichteten aus dem niederen Volke.

II. Ist Leander irregulär geworden? — „Man verfällt einer Irregularität nur, wenn sie im Kirchenrecht ausdrücklich enthalten ist." So erklärt der neue Codex juris canonici, can. 983. Dieser Satz hat auch bisher allgemein Geltung gehabt. In unserem Falle kommt in Betracht die Irregularität ex delicto homicidii: „Qui voluntarium homicidium perpetrarunt aut fetus humani abortum procuraverunt, effectu secuto, omnesque cooperantes." (C. j. c. 985.) Als cooperatio wurde bisher nicht nur physische, sondern auch moralische Mitwirkung durch Auftrag oder Rat angesehen, auch wenn der Rat nur zur Beschleunigung des Todes dient. Can. 986 erklärt entsprechend der alten Lehre: „Diese Vergehen machen nur dann irregulär, wenn sie schwere Sünden, nach der Taufe begangen und äußere Sünden geworden sind, öffentliche oder geheime." — Jedoch muß die Irregularität gewiß sein; im Zweifel, ob sie besteht, ist sie nie vorhanden in dubio juris; aber auch nicht in dubio facti, außer beim homicidium. Bei diesem tritt nämlich nach besonderer Rechtsbestimmung auch im faktischen Zweifel die Irregularität ein, jedoch nur, wenn einerseits das homicidium gewiß ist, anderseits aber gezweifelt wird, ob man durch seine eigene Handlung die Tötung veranlaßt habe. Doch selbst in diesem Falle ist die Irregularität nur eine teilweise: sie trifft nur den Priester,

der ihretwegen von der Zelebration der heiligen Messe, nicht aber von anderen geistlichen Funktionen ausgeschlossen wird.

Der Rat Leanders war ungerecht und wohl sicher schwer sündhaft; ob jedoch der Tod auch tatsächlich durch seinen Rat beschleunigt wurde, darüber hat er keine Gewißheit und kann sich dieselbe, wie es scheint, nicht verschaffen. „Ob der Pfleger dem Sterbenden ein Mittel gegeben, stärker als erlaubt schien, entzieht sich Leanders Kenntnis." Ein narkotisches Mittel verabreichen, das nur die Schmerzen lindert, aber nicht den Tod beschleunigt, ist erlaubt. Es kommt also auf die Quantität an, die verabreicht worden ist. Ob diese so groß war, daß sie tatsächlich das Leben des Sterbenden abgekürzt hat, darüber kann unser Tonsurist nicht Gewißheit erlangen. Es bleibt somit zweifelhaft, ob sein schlimmer Rat befolgt wurde und wirksam war. Demnach bleibt es auch zweifelhaft, ob er der Irregularität verfallen ist. Da er nicht Priester ist, wird er auch nicht teilweise irregulär.

Uebrigens unterscheiden die Moralisten: ob eine Handlung, auf welche die Tötung gefolgt ist, oder ob ein Rat dazu zweifelhaft wirksam gewesen. Der heilige Alfons nennt die Ansicht derer, welche behaupten, daß ein zweifelhaft wirksamer Rat zu ungerechter Tötung auch einen Priester nicht einmal teilweise irregulär mache, „nicht improbabel".

III. Da eine Irregularität bei Leander wahrscheinlich nicht vorhanden ist, braucht er, streng genommen, keine Dispens, wenn er die heiligen Weihen empfangen will. Doch ist ihm, wie die Moralisten bemerken, zu empfehlen, um Dispens anzusuchen: „damit er nach Empfang der höheren Weihen nicht gehindert wird, dieselben auszuüben, wenn etwa später bezüglich der Tatsache und daher auch bezüglich der eingetretenen Irregularität Gewißheit entstände." (Noldin, de poenis eccl. 127.) In diesem Falle kann auch der Bischof dispensieren „ad cautelam", und es braucht später keine weitere Dispens, wenn die Irregularität als sicher vorhanden sich herausstellen sollte. Sonst haben die Bischöfe ohne besonderes Privileg nicht die Vollmacht, von der Irregularität infolge auch nur geheimer freiwilliger Tötung eines Menschen zu dispensieren.

IV. Das neue Kirchenrecht bringt in Sache der hier in Frage kommenden Irregularität keine erhebliche Aenderung. Can. 990, 2, bestimmt: Jeder Beichtvater kann in einem geheimen Falle von der Irregularität infolge eines Vergehens dispensieren: wenn die Sache dringlich ist und man sich nicht an den Bischof wenden kann wegen der Gefahr, schweren Schaden oder Infamie zu erleiden; aber der Beichtvater kann nur dispensieren, um eine schon empfangene höhere Weihe auszuüben. — Bisher hatten die einem Orden angehörenden Beichtväter das Privileg, von Irregularität infolge geheimen Vergehens zu dispensieren wie die Bischöfe; andere Beichtväter hatten bezüglich der Irregularitäten gar keine Dispensgewalt. — Da es sich bei Leander nicht darum handelt, eine empfangene höhere Weihe auszuüben, kommt die Dispensgewalt des Beichtvaters nicht in Betracht.

V. Can. 988 des neuen Rechtes bestimmt: „Unkenntnis der Irregularitäten entschuldigt nicht von ihnen." — Damit ist eine Streitfrage wenigstens zum Teil endgültig erledigt. Aichner erklärte mit Berufung auf Pichler und Schmalzgrueber: Nach der sententia communis entschuldigt die Unkenntnis nicht von der Irregularität infolge Vergehens, weil diese nicht eigentlich eine Strafe, sondern eine Untauglichkeit (inhabilitas) ist. Wernz (Jus decret. II. n. 101) unterscheidet die Unkenntnis des kirchlichen Gesetzes von der Unkenntnis der Strafe der Irregularität; erstere, sagt er, entschuldigt, letztere „nach der richtigeren Ansicht" aber nicht. Lehmkuhl und Göpfert unterscheiden öffentliches und geheimes Vergehen: Bei öffentlichen Vergehen entschuldigt die Unkenntnis nicht von der Irregularität, weil damit Infamie verbunden ist. Der heilige Alfons nennt die Ansicht sententia probabilior et communissima, welche behauptet, Unkenntnis des kirchlichen Gesetzes, wodurch das Vergehen verboten wird, entschuldige von der Irregularität; bei bloßer Unkenntnis der Irregularität als Folge des Vergehens nennt er die Ansicht valde probabilis et tenenda, daß diese Unkenntnis wenigstens beim homicidium nicht vor der Irregularität bewahre; er fügt jedoch hinzu: trotzdem wage er die entgegengesetzte Ansicht nicht zu verwerfen. Aehnlich lehren auch Bucceroni, Marc, Noldin, Prümmer. Krasse Unkenntnis wird von den Autoren freilich ausgenommen. — Was von der Unkenntnis (ignorantia) gilt, hat auch Geltung vom Mangel an Aufmerksamkeit (inadvertentia), die eine aktuelle Unkenntnis ist. — Das neue Recht spricht allerdings nur von der „Unkenntnis der Irregularitäten"; man kann also wohl behaupten, daß wenigstens die Unkenntnis des verbietenden Kirchengesetzes auch fernerhin wie bisher vor der Irregularität bewahrt.

Kann in unserem Falle Leander auch vielleicht wegen Unkenntnis von der Irregularität freigesprochen werden? Er ist doch nach dem alten Rechte zu beurteilen, wenn er die höheren Weihen vor Inkrafttreten des neuen Rechtes empfangen hat. — Ein Tonsurist wird nicht behaupten können, er habe das Kirchengesetz, welches auf die ungerechte Tötung eines Menschen als Strafe die Irregularität setzt, ohne seine Schuld nicht gekannt, da diese Kenntnis für das Examen vor der Tonsur verlangt wird. (Togni, Instructio pro sacris ecclesiae ministris, I. cap. 1.) Leanders Unkenntnis müßte als krasse bezeichnet werden, die auf keinen Fall von der Irregularität entschuldigt. Er könnte höchstens geltend machen, bei seinem schlimmen Rat habe er nicht daran gedacht, daß er dadurch irregulär werde, er habe auf das kirchliche Gesetz vollständig vergessen. Dadurch wäre er wirklich nach vielen Erklärern des alten Rechtes von der Irregularität frei geblieben, da unverschuldeter Mangel an Aufmerksamkeit oder schuldloses Vergessen der unverschuldeten Unkenntnis gleichkommt; wie ja auch der nicht sündigt, der zwar das Fastengebot kennt, aber bei Uebertreten desselben nicht daran denkt, daß gebotener Fasttag ist.

Seckau. Aug. Egger O. S. B.

VII. **(Kriegstrauung in Oesterreich ohne Aufgebot und ohne Aufgebotsdispens.)** Der Bräutigam Leopold K. mußte bei der allgemeinen Mobilisierung im August 1914 einrücken. Der Pfarrer war der irrigen Meinung, es genüge in diesem besonderen Falle, daß die Brautleute den Manifestationseid ablegen und es dürfe auf Grund desselben die Trauung auch ohne vorherige Erwirkung der Aufgebotsdispens vorgenommen werden. Leopold wurde tatsächlich getraut, ist eingerückt und bereits in den ersten Augustkämpfen 1914 gefallen.

Der Pfarrer begann in Kenntnis der §§ 69 und 74 a. b. G. B. an der staatlichen Gültigkeit dieser Ehe alsbald zu zweifeln. Er richtete daher an die k. k. n.-ö. Statthalterei das schriftliche Ersuchen, es wolle der Witwe Aloisia P. die Dispens vom Aufgebote mit rückwirkender Kraft nachträglich erteilt werden, damit ihr die staatliche Gültigkeit der Ehe zuerkannt werden kann.

Darauf erhielt er folgenden Bescheid: „Die Erteilung der gänzlichen Aufgebotsnachsicht nach § 86 a. b. G. B. unter dringenden Umständen steht im Sinne des Gesetzes vom 4. Juli 1872, R.-G.-Bl. Nr. 111, § 1, der politischen Bezirksbehörde zu und wäre von dort zu erwirken gewesen. Eine nachträgliche Nachsichtserteilung in diesem Falle wäre zwecklos, weil zur Konvalidierung der Ehe gemäß § 88 a. b. G. B. die neuerliche Erklärung der Eheeinwilligung unerläßlich, diese aber beim Ableben des Gatten nicht mehr möglich ist. Uebrigens ist auch die Ungültigkeit der Ehe aus diesem Grunde nach § 94 a. b. G. B. nicht von Amts wegen zu untersuchen."

Solche und ähnliche Fälle von Trauungen mögen sich zu Kriegsbeginn nicht selten ereignet haben, da einerseits manche Pfarrer das Wort Kriegstrauung selbst irrig auffaßten, anderseits oft von den Brautleuten mit Ungestüm eine sofortige Trauung verlangt wurde.

Seither sind wohl schon in den meisten Diözesen den Seelsorgern die weitgehendsten Vollmachten hinsichtlich der Kriegstrauungen erteilt worden.

Mit Erlaß des k. k. Ministeriums des Innern vom 10. Jänner 1917, Z. 30.984/1916, wurde für Eheschließungen von Militär- (Landwehr-, Landsturm-) Personen oder zu persönlichen Dienstleistungen nach dem Kriegsleistungsgesetze herangezogenen Personen, wenn sie in das Feld abzugehen haben, beiden Brautleuten die Nachsicht des zweiten und dritten Aufgebotes und eventuell gegen Ablegung des Manifestationseides auch die Nachsicht von allen drei Aufgeboten erteilt.

Der Ausdruck des Ministerialerlasses „für Eheschließungen von Militär- (Landwehr-, Landsturm-) Personen oder zu persönlichen Dienstleistungen herangezogenen Personen" hat sowohl bei kirchlichen Stellen als auch bei politischen Bezirksämtern zu der irrigen Auffassung Anlaß gegeben, als ob die in Klammer gesetzten Worte „Landwehr-, Landsturm"-Personen eine Einschränkung bedeuten würden, so daß die erwähnte Aufgebotsdispens nur den Landwehr- und Landsturm-Personen und zu persönlichen Dienstleistungen nach dem Kriegsleistungsgesetze herangezogenen Personen im Falle des Abganges ins Feld erteilt würde.

Tatsächlich muß nun aber der oben genannte Ministerialerlaß im weiteren Sinne aufgefaßt werden, so daß die Aufgebotsdispens für die Eheschließungen aller Militärpersonen, auch der Landwehr- und Landsturm-Personen oder zu persönlichen Dienstleistungen herangezogenen Personen, erteilt wird, wenn dieselben ins Feld abzugehen haben.

St. Pölten. Dr Litschauer.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Die antiochenische Kollekte,** die übersehene Hauptorientierung für die Paulusforschung. Grundlegende Radikalkur zur Geschichte des Urchristentums. Von Dr Valentin Weber, Professor. 8° (XVI u. 96). Würzburg 1917. M. 2.—.

Der Galaterbrief des heiligen Paulus bietet zumal im Zusammenhalt mit der Apostelgeschichte eine Reihe von vielumstrittenen, belangreichen Problemen zum Lebensgang des Apostels und zur Geschichte des Urchristentums, um deren Lösung insbesondere Professor Weber seit zwei Jahrzehnten unermüdet und erfolgreich, wenn auch nicht unter allseitiger Zustimmung, sich bemüht. In der hier angezeigten neuesten Schrift nun glaubt Weber durch Lösung des Problems der antiochenischen Kollekte den Hauptecksteín, der das lukanische und paulinische Bauwerk harmonisch verbindet, gefunden und damit seinen bisherigen Forschungen endgültig die Krone aufgesetzt zu haben. Durch eine vorurteilsfreie, streng wissenschaftliche Untersuchung der Geschichte der Kollekte nach dem Berichte der Apostelgeschichte einerseits (I) und anderseits nach dem Zeugnisse des Galaterbriefes (II), die an Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt und weitausgreifend unter kritischer Berücksichtigung sozusagen der gesamten einschlägigen Literatur und unter teilweiser Modifizierung bisheriger eigener Ansichten alle irgend zusammenhängenden Fragen erörtert, und endlich durch Kombinierung beider Zeugnisse in einem Gesamtbilde (III), kommt er zur Gleichung Gal. 2, 10b — Apg. 11, 29 f. (12, 25). Diese Gleichung bezeichnet er als völlig gesichert. Sie bedeutet aber das Hauptresultat, so daß „fortan ein besonnener Exeget daran nicht mehr zweifeln kann". Sie bedeutet aber die volle Harmonie beider Berichte, so daß das lukanische Zeugnis durch das paulinische seine Bestätigung und zugleich die wertvollste Beleuchtung erhält. Darnach war die Geschichte der antiochenischen Kollekte im einzelnen diese. Sie wurde auf dem Apostelkonvent (Gal. 2, 1—10, 2. Jerusalemreise Pauli) im Herbste 46 (3+14 Jahre nach der Bekehrung des Apostels), nachdem die von Agabus geweissagte allgemeine Hungersnot in Judäa bereits eingetreten war (Apg. 11, 27 f.), zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Säulenaposteln anderseits (höchst wahrscheinlich über Vorschlag Pauli) im Interesse wie der Heidenmission so der Gesamtkirche vereinbart (Gal. 2, 10a), sodann in Antiochia auf angelegentliches Betreiben Pauli alsbald mit Erfolg durchgeführt (Apg. 11, 29 u. 30, Gal. 2, 10b) und noch im Winter 46/47 durch die beiden Missionäre überbracht (Apg. 11, 30b = Gal. 2, 10b, 3. Jerusalemreise des Paulus), woran sich unmittelbar Pauli 1. Missionsreise nach dem Süden der römischen Provinz Galatien (Apg. 13) anschloß. — Auf Grund der genannten Gleichung hält der Verfasser weitere bisher kontroverse Daten für endgültig erwiesen und entschieden, z. B. die Nichtidentität von Gal. 2, 1—10 (47 48) und Apostelgeschichte 15 (Apostelkonzil 50), die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, da der Galaterbrief auf dieses in gar keiner Weise Bezug nimmt (der Brief gehört

in die Zeit von Apg. 15, 1 und 2a = 49) und damit der Wohnsitz der Adressaten des Briefes (wie südgalatische Theorie). Außerdem glaubt er für die Paulus-chronologie nach rückwärts und vorwärts einen festen Anhaltspunkt gefunden zu haben (Bekehrung 31, 1. Missionsreise 47, Abfassung des Galaterbriefes 49, 2. Missionsreise 50 u. a.). Zum Schluß (IV) enthält die Schrift noch einen interessanten Ueberblick über die bisherige Behandlung des Problems.

Der Verfasser sendet sein Büchlein als Friedensgabe in die Welt hinaus. Wird es dem bisherigen, nicht immer ergötzlichen Streit der Meinungen ein friedliches Ende bereiten? Ich wage darauf ebensowenig zu hoffen, als auf einen Verständigungsfrieden im gegenwärtigen Weltkrieg. Jedenfalls aber darf der Verfasser für seine ganz hervorragende, streng sachliche Detail-arbeit, wie man immer über dieselbe im einzelnen urteilen mag, auf allseitige Beachtung, auf volle Anerkennung und wärmsten Dank seitens aller rechnen. Sie gereicht der wissenschaftlichen Paulus-Forschung zu hohem Ruhm.

Hiezu seien folgende Bemerkungen gestattet. Referent hat sich schon seit langem nach eingehenden Studien aus voller Ueberzeugung der von Weber vertretenen Frühdatierung und Südadresse des Galaterbriefes angeschlossen und diese seine Ueberzeugung wurde durch alle gegenteiligen Ausführungen nicht im geringsten erschüttert. Webers neueste Arbeit hat sie nur noch befestigt. Was aber die Gleichung Gal. 2, 10b = Apg. 11, 29 f. anlangt, so will ich mich zwar vorläufig eines abschließenden Urteiles enthalten, möchte aber doch meinen, daß Weber mehr als die Möglichkeit derselben nicht erwiesen hat. Der lukanische Bericht über die antiochenische Kollekte (Apg. 11, 27—30) macht nämlich (ohne „willkürliche und gewalttätige Exegese") unwillkürlich den Eindruck, daß Agabus mit seiner Prophezeiung von der bevorstehenden Hungersnot im Römerreiche, wobei er ganz wohl speziell auch der armen Judäer gedacht haben kann, den Beschluß der Kollekte seitens der Gemeinde, dessen Ausführung wohl längere Zeit in Anspruch nahm, veranlaßte und daß die Kollekte nach Eintritt der Hungersnot auch im Sinne der Gemeinde überbracht wurde. Dabei braucht eine hervorragende Beteiligung Pauli nicht geleugnet zu werden. Ferner halte ich es noch immer für möglich und wahrscheinlich, daß die in Gal. 2, 1 berichtete Jerusalemreise des Apostels mit der Kollektenreise zusammenfiel (= 2. Reise), daß gerade durch die Ueberbringung der Kollekte die im Gal. 2, 10a erzählte Vereinbarung hinsichtlich der Armenunterstützung veranlaßt wurde und daß Paulus im Gal. 2, 10b doch etwa auf eine vor Abfassung des Briefes auch in Galatien in Angriff genommenen Sammlung Bezug nimmt (1 Kor. 16, 1?), umsomehr als nach dem Zusammenhange die Vereinbarung für die fernere Mission in den Heidenländern getroffen worden zu sein scheint und Paulus mit der Ausführung nicht gezögert haben wird. Der referierende Aorist steht dem nicht entgegen. Wenn die Ueberbringung der Kollekte nicht ausdrücklich berichtet wird, so ist dies beim Zusammenfallen beider Reisen für das Beweis-ziel des Galaterbriefes in gleicher Weise belanglos, wie das Schweigen der Apostelgeschichte über die private Vorlage des Evangeliums Pauli. Wird dagegen Gal. 2, 10b als verschiedene Reise gefaßt, so scheint die kurze Notiz des Nebensatzes ebensowenig dem Beweisgang des Briefes zu genügen, als sie von den Lesern, die zum ersten Male davon hören, verstanden werden konnte. — Endlich ist die Frühdatierung des Galaterbriefes m. E. durch die Gleichung Webers nicht bedingt. Auch die chronologischen Datierungen werden durch ihre Ablehnung kaum betroffen. Steht aber diesbezüglich das Jahr 30 als Todesjahr Jesu absolut fest? Wenn nicht, was dann?

Graz. Prälat Dr Gutjahr.

2) **Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie.** Dogmatische Abhandlung von Dr P. Johann Nicolussi S. S. S. (Eucharistiner). Gr. 8 (206). 1917. Verlag: Emmanuel, Bozen (Südtirol); Lindau (Bayern); Buchs (Schweiz). Brosch. K 5.— = M. 4.— = Frs. 5.—.

Dem Prospekte zufolge „besteht der Zweck des Buches in der Untersuchung, ob die heilige Eucharistie notwendig ist necessitate medii oder praecepti. Die necessitas medii moralis wird als sicher angenommen, . . . auch die necessitas medii stricte talis secundum quid (scl. saltem quoad votum Eucharistiae) wird verteidigt. Es soll hiedurch eine Anregung gegeben werden, daß die Theologen der vorgelegten Frage größere Aufmerksamkeit schenken, damit man auf diesem Gebiete möglichst zur Einheit gelange", und wie der Verfasser im Schlußwort (S. 205) hinzufügt, „damit wir (in klarerer Erkenntnis der Bedeutung der Eucharistie) auch praktisch zur Förderung ihrer Verehrung . . . mitwirken". „Die Schrift soll ein Versuch sein", in dem „nicht behauptet werden soll, daß die Frage allseitig beleuchtet ist, so daß sicherlich noch manches Dunkel aufzuhellen bleibt" (Ibid.).

Mit Rücksicht auf den angegebenen Zweck und auf diese bescheidenen Ansprüche ist das Werk wirklich als sehr zeitgemäß und anregend zu begrüßen. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt desselben und auf die Methode des Verfassers dürfte uns im allgemeinen auch von der Gediegenheit und großen Bedeutung „dieses Versuches" überzeugen. Nach einigen Vorbemerkungen (7—12) und Unterscheidungen folgt die durchweg gut gegliederte und maßvoll gehaltene Beweisführung auf Grund des klassischen Schrifttextes Joh. 6, 54. Mit Recht lehnt der Verfasser die Meinung ab, Christus verlange in diesen Worten direkt Glauben an die Eucharistie und spreche hier zunächst von einem „Nichtessen aus Unglauben" (17). Doch hätte er sich seine Beweisführung sehr erleichtert, wenn er nicht in allzu großem Entgegenkommen ein unbewiesenes Wort der Gegner über die angebliche Unbestimmtheit der Worte Christi (Joh. 6, 54) in betreff der strengeren oder weniger strengen Notwendigkeit der Eucharistie (18) herübergenommen, sondern sofort aus inneren Gründen jenes Schriftargument entwickelt hätte, das er in den späteren Kapiteln tatsächlich, wenn auch nicht in so geschlossener und systematischer Weise an der Hand der Tradition erhärtet und vervollständigt. Die Textworte: „Nisi manducaveritis . . ., non habebitis vitam . . ." besagen an und für sich nicht unmittelbar ein Gebot, sondern bezeichnen zunächst einen logischen Nexus zwischen Bedingung und Bedingtem, und zwar secundum subiectam materiam einen innerlich notwendigen Nexus zwischen dem Genuß, nicht etwa einer entbehrlichen Luxusspeise, sondern der antonomastisch einzig in dieser Weise hervorgehobenen Lebensspeise (Cf. Jo. 6, 35. 48. Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, panis vitae) als der Lebensbedingung und dem dadurch bedingten übernatürlichen Leben selbst.

Die wirkliche Schwierigkeit, wie sich Joh. 6, 54 bei manchen ohne sakramentalen Genuß der Eucharistie vorzeitig sterbenden Kindern Gottes bewahrheitet, darf uns nicht zur Verdunklung der in diesem Text ausgesprochenen Tatsache verleiten, sondern muß uns anleiten, nach dem Vorgang der heiligen Väter und mit Rücksicht auf den weiteren Zusammenhang (Joh. 6, 64) diese Tatsache von dem in irgend einem Sinn absolut notwendigen Genusse des Fleisches Christi so zu erklären, daß die Schwierigkeit gelöst wird ohne Preisgabe jener Tatsache.

Das tut der Verfasser tatsächlich, indem er in den folgenden Kapiteln sowohl das hauptsächlichste patristische Material zur Erhärtung und Vervollständigung jenes Schriftbeweises liefert, als auch aus anderweitigen Zeugnissen der apostolischen Väter (19—21), der Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts (22—28), der syrischen Kirchenväter (29—38), der großen orientalischen (39—58) und abendländischen Theologen des Altertums (59—70), insbesondere des heiligen Augustinus (71—110), und vor allem aus der ziemlich eingehend behandelten und mit der Väterlehre in vollem Einklang stehenden Ansicht des heiligen Thomas (111—139) den Traditionsbeweis für die innere Notwendigkeit der Eucharistie führt und meines Erachtens auch erbringt. Freilich hätten noch viele, sehr wertvolle Väterzeugnisse, zum Beispiel aus den Briefen des heiligen Cyprian (ep. 56. Migne S. Lat.

4, 360; ep. synodica de lapsis, M. 3, 383. 385) aus den Werken des heiligen Cyrill von Alexandrien u. s. w. Erwähnung verdient.

Bezüglich der Vätertexte gelten die Schlußworte aus den Vorbemerkungen (12) des Verfassers: „Wir müssen ganz in ihren Sinn einzudringen suchen", weil eben die Ausdrucksweise damals noch nicht genau fixiert war. Den Sinn der Vätertexte hat vor allem der heilige Thomas ergründet, dessen zahlreiche, manchmal in scheinbarem Widerspruch stehende Erklärungen man nur auf Grund der Väterlehre versteht. Auch der Verfasser hat sich redlich bemüht, auf dieser Grundlage weiter zu bauen, ohne jedoch die modernen Theologen pro und contra außeracht zu lassen. Etwas mehr einheitliche Ordnung wäre hier erwünscht gewesen, dann wären auch manche Wiederholungen längerer Zitate überflüssig geworden.

Leider ist man auch jetzt noch nicht ganz einig in betreff der Terminologie. Was z. B. Nicolussi eine necessitas medii absoluta stricte talis nennt, wird von anderen (z. B. von P. Straub, De necessitate sacramenti poenitentiae) eine necessitas medii absoluta late dicta genannt, insofern dieses „late dicta" besagen soll, daß im Notfall das votum sacramenti den sakramentalen Empfang ersetze. Vielleicht ließe sich diesbezüglich noch größere Klarheit und Einheit erreichen. Es gibt z. B. auch Verteidiger einer necessitas medii moralis absoluta Eucharistiae, d. h. einer solchen necessitas, die absolut eintritt, um die in unserem Leben stets eintretenden Schwierigkeiten zu überwinden, die man nicht überwinden wird, wenn man das Mittel nicht anwendet, so lange es zu Gebote steht. Eine solche Notwendigkeit nähert sich wenigstens sehr der Auffassung der heiligen Väter, obwohl sie mit ihr, besonders in betreff der in unmündigem Alter ohne sakramentalen Empfang der Eucharistie sterbenden Kinder, nicht völlig identisch ist.

Wie der Verfasser eben sehr gut ausführt, hielten die heiligen Väter, besonders Augustinus, Innozentius, Gelasius, aber auch die griechischen Väter Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien u. s. w., die nicht gegen die Pelagianer zu kämpfen hatten, die Eucharistie gemäß Joh. 6, 54 für so notwendig, daß ohne sie niemand gerettet werden könne. Die Schwierigkeit in betreff der Unmündigen erklärten sie durch Darstellung der Taufe als einer wirklichen participatio corporis Christi und einer anticipata Communio. Hier betonten sie den innigsten Zusammenhang zwischen dem corpus Christi eucharisticum und mysticum, wie dies schon der Heiland in seiner eucharistischen Verheißungsrede und der heilige Paulus im 1. Korintherbrief (ep. 10, 16—17) getan haben. Siehe z. B. wie Heinrich-Gutberlet (S. 58) die betreffende Lehre der griechischen Väter zusammenfaßt. Referent glaubt, daß auf dieser Grundlage eine größere Einigung der modernen Ansichten zu erreichen wäre.

Der heilige Thomas geht so sehr auf diese Väterlehre ein, daß er (S. 136) trotz der großen Schwierigkeiten, hier das votum Eucharistiae zu erklären, in betreff der ohne sakramentale Eucharistie sterbenden Christenkinder eine geistliche Kommunion annimmt, um der Väterexegese in bezug auf Joh. 6, 54 treu bleiben zu können. „Dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione et non de sola sacramentali, ut Augustinus exponit (Super Joann. tract. 26. a med.). Ja auch Maldonat (S. 89) vertritt ganz entschieden dieselbe Ansicht und bleibt auch nach dem sehr vorsichtig abgefaßten Entscheid des Tridentinums (S. 21. cp. 4.) bei seiner durch das Konzil nicht ausgeschlossenen Anschauung. Er hält die Worte des Herrn Joh. 3, 5 und Joh. 6, 54 bezüglich der Taufe und der Eucharistie für wesentlich gleich (S. 89), natürlich mit dem Unterschied, daß es sich bei Joh. 3 um den Eintritt ins Leben handelt, während bei Joh. 6, 54 zunächst von der Nahrung und vom dauernden Besitz dieses Lebens geredet wird. Auch nach Heinrich-Gutberlet (S. 58) „ist die Notwendigkeit der Kommunion ebenso eine necessitas medii . . . wie bei der Taufe".

Nähere Einzelheiten über das notwendige und doch für unsere moderne Theologie schwer zu begreifende votum Eucharistiae in parvulis baptizatis werden im 11. Kapitel bei Besprechung der Lehre des heiligen Thomas ausgeführt. Es genüge hier, die Lösung einer Hauptschwierigkeit mit folgenden Worten des heiligen Thomas (S. 113) anzudeuten. „Ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam; et sicut ex fide Ecclesiae credunt, ita ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens percipiunt rem ipsius; sed ad baptismum non ordinantur per aliud sacramentum; et ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti; unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti; et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus", d. h. in betreff des sakramentalen Empfanges, besonders bei den Unmündigen. Die letzten Worte des heiligen Thomas zeigen zugleich, mit welcher Einschränkung die obigen Worte Heinrich-Gutberlets zu nehmen sind. In der weiteren Frage, ob die Eucharistie necessitate medii saltem in voto notwendig sei bloß ut causa finalis oder ut causa efficiens, vertritt der Verfasser mit guten Gründen letztere Ansicht gegen die Salmanticenses (118 ff.). Auch die scheinbare Schwierigkeit im Ausdruck des heiligen Thomas „non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato Domini homines ad Eucharistiam sumendam obligari", wird (126 ff.) hinlänglich gelöst. Besonders gelungen ist die Lösung jener anderen Schwierigkeit, warum der heilige Thomas in seinem Hauptartikel (q. 65. a. 4.) die Eucharistie nicht zu jenen Sakramenten zählt, die unbedingt zum ewigen Leben erfordert sind (135—138). Es bedarf eben hier mehrfacher Unterscheidung, und deshalb wird der Eucharistie auch hier wieder eine ganz besondere Stellung unter den Sakramenten bezüglich ihrer Heilsnotwendigkeit eingeräumt.

In einem weiteren (12.) Kapitel (140—152) werden einige hauptsächliche Gegner (Suarez, Tournely, Dom. Soto) widerlegt. Im nächsten Kapitel wird auf „die Lehre und Praxis der Kirche", besonders auf die Kommunion der unmündigen Täuflinge in der alten Kirche und auf die diesbezüglichen Bestimmungen des Tridentinums reflektiert (153—166). Bekanntlich hat dieses Konzil nur solche Fragen entscheiden wollen, bezüglich derer Uebereinstimmung bei den katholischen Lehrern herrschte. Indem es im engen Anschluß an die Lehre des heiligen Thomas die sakramentale Kinderkommunion als nicht notwendig erklärte, hat es die andere Frage, ob „eine gewisse manducatio, die manducatio spiritualis, in voto", wie sie der heilige Thomas auf Grund der Väterlehre betont, „auch für die Kinder erforderlich sei, zum mindesten offen gelassen" (161). Der Römische Katechismus geht noch weiter, indem er ausdrücklich hervorhebt: „quoniam prima etiam gratia nemini tribuitur, nisi hoc ipsum Sacramentum (Eucharistiae) desiderio et voto percipiat" (P. II. cp. IV.; 164). Erst im Lichte dieser wahrhaft patristischen und kirchlichen Lehre versteht man die liturgischen, auf die Eucharistie angewendeten Ausdrücke „omnis sanctitatis fons", „unicum ac salutare remedium", und das Wort des heiligen Thomas: „Quidquid est effectus Dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti" (166), und man wird dann weit entfernt sein, hierin, wie es leider vorgekommen ist, etwas Lächerliches zu finden.

Im 14. Kapitel über die „Art und Weise der Notwendigkeit" (167—173) behandelt der Verfasser die zwei Fragen, inwiefern die heilige Kommunion zur Erlangung der ersten Gnade von den heiligen Vätern notwendig genannt wird, und in welchem Sinne sie notwendig ist zur Bewahrung der Gnade. Dann folgt das letzte Kapitel „Lösung der Schwierigkeiten" (174—203). Mir scheinen diese Schwierigkeiten hinreichend gelöst. Nur die Ausführungen gegen die letzte (6.) dieser Schwierigkeiten scheinen mir weniger gut durchgearbeitet zu sein, weshalb auch allzu lange Wiederholungen vorkommen. Dr Pohle dünkt mir manchen modernen Historikern (Funk, Rauschen u. s. w.)

gegenüber bezüglich der altkirchlichen Bußstrenge sehr nachgiebig zu sein. Letztere unterscheiden zu wenig zwischen lokalen Mißbräuchen und der allgemeinen, insbesondere römischen Praxis. Rauschen legt auch ohne Grund die Worte Christi bei Mt. 12, 31 von der „Unvergebbarkeit der Sünde gegen den Heiligen Geist aus", wo doch nur die Tatsache festgestellt wird, daß diese Sünde faktisch nicht vergeben werden wird (non remittetur). Uebrigens wird diese, aus der alten Bußstrenge sich ergebende Schwierigkeit genügend gelöst, weil die Kirche dafür hielt, daß solche Büßer, Kapitalsünder u. dgl. sich wenigstens in einer moralischen Unmöglichkeit befanden, die sakramentale Kommunion reverenter et fructuose zu empfangen, weshalb sie sich unterdessen mit dem absolut notwendigen votum Eucharistiae begnügen mußten.

Zu beanständen hätte ich noch folgendes. S. 52: „Die Eucharistie wurde eher wie eine Reliquie behandelt." Das ist in dieser Allgemeinheit doch eine starke Uebertreibung. — S. 102 (unten): „Durch einmaligen Empfang (im Leben) würde er dieser Pflicht das votum zu erfüllen genügen." Dagegen ist zu bedenken, daß die Eucharistie auch dann die regelmäßige Seelennahrung bilden müßte. Auch beachte man folgende Worte des P. Schellauf S. J. in der deutschen Ausgabe der „Gemeinverständliche Antworten" des P. Secundus Franco S. J. (Bd. 2, S. 151): „Es ist nicht richtig, daß einmal im Jahre kommunizieren das Maß sei, welches die Kirche uns vorschreibt; sondern es ist die äußerste Grenze, welche sie duldet, und über welche hinaus sie ihre Zensuren schleudert." — Unter den nicht zahlreichen Druckfehlern oder lapsus calami und sprachlichen Unebenheiten seien hervorgehoben: „Der verunsterblichte Leib" (S. 41), „Hypolit" (S. 195) statt „Hippolytus", dann S. 200, Z. 3 „letztere", statt „erstere".

Möge die fleißige Arbeit des Verfassres zu weiteren patristisch-eucharistischen Forschungen und zur vollen Klärung der so wichtigen Frage anregen.

Sarajevo. F. P. Bock S. J.

3) **Das Jenseits.** Von Dr. Josef Zahn, o. ö. Professor der Dogmatik und der christlichen Symbolik an der Universität Würzburg. (VI u. 432) Paderborn 1916, Ferd. Schöningh. M. 5.—.

Das Buch gibt die Vorlesungen wieder, welche der Verfasser im Wintersemester 1913 14 für Studierende aller Fakultäten gehalten hat. Gegenstand der Vorlesungen sind „die letzten Dinge" (Eschatologie). Aktuell waren dieselben, als sie gehalten wurden zu einer Zeit, wo so viele nach dem Programm sich richteten:

„Das Drüben soll mich wenig kümmern.
— — — — — — — — — — — — — —
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden."
(Goethes „Faust".)

Aktueller sind sie geworden, als sie mitten im Weltkriege in erweiterter Form im Drucke erschienen sind zu einer Zeit, wo unzählige nur im Gedanken an das Jenseits sich trösten und orientieren können.

Der aufgenommene Stoff und die Literaturangabe sind sehr reichhaltig. Die Behandlung ist vorherrschend dogmatisch; doch wird auch der apologetischen Seite volle Aufmerksamkeit gewidmet. Zur leichteren Orientierung ist jeder Vorlesung eine kurze Inhaltsangabe vorausgeschickt. Die erhabenen Wahrheiten der Offenbarung, in lichtvoller schöner Form vorgetragen, sind geeignet, mächtig auf Geist und Herz einzuwirken.

Wie ernst es der Verfasser mit der geoffenbarten Lehre nimmt, bezeugt er in der Vorrede mit den Worten: „Ich bin auf Grund meiner heiligsten Ueberzeugung außerstande, den Wünschen jener zu genügen, welche sich von einer Abschwächung oder Umdeutung der Lehren des Evangeliums und der Dogmen der Kirche das Heil versprechen." Es wird daher auch Schell

in seinen Abirrungen entschieden abgelehnt. Das Buch ist Priestern, gebildeten Gläubigen, aber auch „Suchenden" bestens zu empfehlen. Konferenzrednern und Predigern könnte es gute Dienste leisten.

St. Andrä i. Lavanttale. Joh. Barter S. J.

4) **Grundzüge der katholischen Apologetik.** Von Dr Josef Mausbach, päpstlicher Hausprälat, Professor an der Universität Münster. (VIII u. 158) Münster i. W. 1916, Aschendorff. M. 2.50; geb. M. 3.20.

Das vorliegende Werkchen, welches zunächst den zahlreichen Zuhörern aus allen Fakultäten in knappester Form den wesentlichen Gedankengang des mündlichen Vortrages bieten will, handelt nach einer Einleitung über Begriff und Aufgabe der Apologetik (S. 1—3), in drei Teilen von der Theorie der Offenbarung (4—34), von der Tatsache der heilsgeschichtlichen Offenbarung (35—77), von der Fortpflanzung und Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche (78—158). Im dritten Teil finden im Zusammenhang mit der Kirche als Hüterin der christlichen Wahrheit auch Schrift und Tradition (§ 41—44) und der Glaube als persönliche Aneignung der Offenbarungswahrheit (§ 45) ihre Stelle. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß die kurze Zusammenfassung immerhin in den wissenschaftlichen Stand der Hauptfragen der Apologetik einführen könne. Neuzeitliche Anschauungen und Aufstellungen werden sozusagen auf jeder Seite berührt, nicht bloß innerhalb eines Paragraphen, sondern manchmal in eigenen Paragraphen dargelegt und gewürdigt. Wir möchten das große apologetische Werk von Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche, als eingehenden Kommentar zu diesen Grundzügen bezeichnen. — S. 2 akzeptiert der Verfasser den Namen „Fundamentaltheologie (d. h. natürliche Grundlegung der Theologie)", bezeichnet aber den Namen „Generelle Dogmatik" als direkt unrichtig, „denn die Dogmatik setzt die Offenbarung als Glaubensnorm voraus, während die Apologetik die Tatsache der Offenbarung erst zu erweisen sucht". Wir können dieser Abweisung nicht beistimmen. Die Offenbarung spricht auch von sich selbst, ihrer Erkennbarkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit, von Schrift, Tradition, Kirche (vgl. Prof. sid Trid). So ergibt sich eine Behandlung der Offenbarung selbst, welche an erster Stelle mit dogmatischen, an zweiter Stelle mit historischen und philosophischen Argumenten operiert, ähnlich wie die Spezialdogmatik z. B. bei Behandlung der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele verfährt. Wir möchten dieses Verfahren das dogmatisch-apologetische nennen, gegenüber dem rein apologetischen. Bei entsprechender Anordnung des Stoffes kann die rein apologetische, philosophisch-historische Argumentation im Geiste aus dem Ganzen ausgehoben und selbständig gemacht werden, so daß dem Theologen kein Schaden erwächst, anderseits aber er davor bewahrt wird, diese Materien vor den Gläubigen wie vor Ungläubigen, bezw. Irrgläubigen zu behandeln und die apologetische Predigt mit der Konferenzrede zu verwechseln. Der Unterschied zwischen Apologetik und Generaldogmatik liegt in der Methode.

Regensburg. Prof. J. Sachs.

5) **Der selige Hroznata.** Zum siebenhundertjährigen Gedächtnis seines Todes verfaßt von Dr Basil Graßl, Chorherr des Stiftes Tepl. (60). Marienbad 1917. Kommissionsverlag A. H. Bayer, Pilsen. K 3 –.

Das Prämonstratenserstift Tepl feierte am 14. Juli 1917 den siebenhundertjährigen Todestag seines Gründers, des seligen Hroznata. Dieser Anlaß legte es den Tepler Chorherren nahe, das Leben und die Bedeutung ihres ritterlichen Stifters einer neuen, gründlichen Untersuchung zu unterziehen. Das ist auch geschehen und mit Dank begrüßen wir obige Schrift über eine der sympathischsten Heiligengestalten aus der kirchlichen Hagio-

graphie. Die Arbeit erschien zunächst im Rahmen einer größeren Festschrift: „Beiträge zur Geschichte des Stiftes Tepl" und liegt nunmehr auch in Separatdruck vor.

Der Verfasser wollte keinesfalls eine bloß populäre Darstellung liefern, sondern er will an seine Schrift offenbar einen wissenschaftlich kritischen Maßstab anlegen. Zu diesem Zwecke stellt er an die Spitze die zur Verfügung stehenden Quellen, versäumt es aber, was hier unbedingt notwendig ist, eine genaue kritische Quellenscheidung vorzunehmen. Denn als eigentliche Quellen können bloß in Betracht kommen: eine Reihe von Urkunden, deren Originale zu den Schätzen des Tepler Stiftsarchives gehören und die auch in G. Friedrichs Codex diplom. Boh. abgedruckt sind, so vor allem die Gründungsurkunde Hroznatas selbst, deren Bestätigung durch den Prager Herzog-Bischof Heinrich, Bestätigungen und Privilegien seitens der Päpste Cölestin III., Innozenz III., Hadrian III., des böhmischen Königs Przemysl Ottokar I., der Prager Bischöfe. Wenn Graßl die bei Friedrich, Bd. II, n. 349, 368, 386, unter die Spuria gerechneten Urkunden glaubt, teilweise dennoch zum Beispiel S. 16, 23, 31, 38, verwerten zu dürfen, so wäre eine Begründung nicht überflüssig gewesen, inwiefern und inwieweit eine Benutzung berechtigt ist.

Als weitere Quelle ist zu nennen die Vita Hroznatae, handschriftlich vorhanden in der Tepler Stiftsbibliothek und in noch zwei späteren, durch Zusätze erweiterten Abschriften des Klosters Chotieschau und in der Lobkowitz-Bibliothek zu Raudnitz, wiederholt gedruckt, so in den Acta SS. Boll., Juli III, 804—810, zuletzt in den Fontes rer. Boh. I, 369—383. Ueber den Quellenwert dieser Vita, die bisher die Hauptquelle repräsentierte, verliert Graßl unbegreiflicherweise ex professo kein Wort. Sie soll nur wenige Jahrzehnte nach Hroznatas Tod verfaßt sein, sicherlich von einem Tepler Geistlichen, dem noch unmittelbare mündliche Berichte zur Verfügung gestanden haben sollen. Auch bei Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, Bd. II, 1377, zweite Auflage, wird sie als „ab auctore synchrono Teplensi scripta" verzeichnet, obwohl schon Dobner (Annales VI, 637) dagegen energisch protestierte wider Balbin. Die Legende enthält, dem Geiste des Mittelalters entsprechend, legendäre und typische Züge in Menge, ist darum nur mit Vorsicht zu gebrauchen, ja ist nicht einmal für den wesentlichen Verlauf der Ereignisse eine gute und berücksichtigungswerte Quelle.

Wenn sie zum Beispiel erzählt, die Gründung des Klosters Tepl sei über Auftrag des Papstes erfolgt als Ersatz für ein Kreuzzugsgelübde, das Hroznata gemacht, aber nicht ausführen konnte und das deshalb vom Papste in einer persönlichen Audienz in die Verpflichtung zu einer Klosterstiftung umgewandelt worden sei, so steht diese Darstellung im offenen Widerspruch mit Hroznatas Gründungsurkunde von 1197, mit der Bestätigung seitens des Herzogs Heinrich und mit den drei Urkunden Cölestins III. vom 7. August 1197. Graßl hat an der Hand dieser Schriftstücke, wie dies vor ihm schon Dobner (Annales VI, 636 ff.) und Friud (Kirchengeschichte Böhmens I, 336) teilweise versuchten, den Lauf und den Zusammenhang der Ereignisse mit kritischer Schärfe gut und meines Erachtens richtig dargestellt, namentlich durch die Konstatierung, daß die Gründung Tepls vor die mißglückte Kreuzzugsfahrt zu verlegen ist, als deren Folge und Ersatz eher die Stiftung des zweiten, von Hroznata gegründeten Klosters in Chotieschau angesehen werden könnte. Graßls Auffassung verdient jedenfalls den Vorzug vor Palacky (Dějiny I, 2, S. 539) und Novotnys neuester (1913) Schilderung, der (České dějiny I, 2, S. 112, 1146) den Hroznata eine zweimalige Kreuzzugsfahrt unternehmen läßt 1190/91 und 1197. Vor Antritt der zweiten habe er 1197 die Stiftungsurkunde des 1191 ihm von Papst Cölestin III. auferlegten Klosters Tepl verfertigen lassen. Es ist aber vollständig ausgeschlossen, zumal in der damaligen Zeit, daß Hroznata und der Herzog-Bischof in der Errichtungs-, bezw. Bestätigungsurkunde des Stifters eines so wichtigen Momentes

nicht gedacht hätten, wenn Tepl tatsächlich im Auftrage des Papstes gegründet worden wäre. Davon findet sich jedoch in keiner der beiden Urkunden auch nur die leiseste Andeutung.

Mit noch größerer Vorsicht als die Vita Hroznatae sind die übrigen von Graßl unter „Quellen" angegebenen Schriften zu gebrauchen, so die Annales monasterii Teplensis und Annales monasterii Chotesoviensis, die beide erst dem 17. Jahrhundert entstammen. Ja, sie verdienen nicht mehr die Bezeichnung „Quellen".

Die wiederholte kritiklose Berufung auf Balbins Origines comitum de Guttenstein, Prag 1665, hätte Graßl vermeiden sollen. Denn der sehr phantasievolle und sich gerne von späteren Scheinautoritäten nährende Balbinus ist nichts weniger als ein verläßlicher Schriftsteller. Für seine Behauptung (S. 4 ff.), die auch Graßl (S. 7) ohne weiteres akzeptiert, das Geschlecht der Guttenstein, dem Hroznata angehörte, sei identisch mit den früheren Gaugrafen von Pšow oder Melnik, denen auch die heilige Ludmilla, die Großmutter des heiligen Wenzel und Boleslaws I., entstammte, so daß Hroznata mit den in Böhmen regierenden Przemysliden nahe verwandt gewesen sei, bringt Balbinus auch nicht den Schein eines wirklichen Beweises bei. Daß der Name Hroznata wiederholt sich bei den Melniker Gaugrafen findet, kann doch hier nicht als ein irgendwie beweiskräftiges Argument dienen. Muß doch Graßl S. 11 selbst zugestehen: „Der Name Hroznata, bezw. Groznata, kommt in jener Zeit in Böhmen und Mähren öfters vor." Auch kann er nicht umhin, überhaupt mit Bretholz zu bekennen, daß unsere Quellen es uns nicht ermöglichen, die Herkunft der alten Adelsgeschlechter Böhmens nachzuweisen. So viel ist richtig: Daß Hroznata zu dem edelsten und vornehmsten Adel des Landes gehörte, kann gar keinem Zweifel unterliegen. Er erklärt von sich selbst in seinem Testamente, das ist in der Tepler Stiftungsurkunde: „Ego Groznata, dei gratia de primatum Boemiae clariori stemate descendens", der Prager Herzog-Bischof Heinrich und König Przemysl Ottokar I. nennen ihn „illustris comes et amicus noster", desgleichen heißt er in den päpstlichen und bischöflichen Urkunden „nobilis vir, comes Boemiae".

Auch sonst läßt die kritische Behandlung von Detailfragen in Graßls Schrift zu wünschen übrig. Obwohl er auf S. 4 und 43 ausdrücklich feststellt, daß der Ort, an dem Hroznata eines gewaltsamen Todes starb, die Burg Kinsberg im Egerlande, erst in einem späteren, nachträglichen Zusatz zur Vita genannt wird, und dies nicht einmal in allen Abschriften — die Chotieschauer Abschrift vom Jahre 1517 hat den Zusatz nicht —, betrachtet und behandelt er es doch wie eine unbedingte historische Tatsache, daß wirklich Kinsberg die Todesstätte gewesen sei. S. 44 scheinen ihm allerdings einigermaßen Bedenken gekommen zu sein: „wenn überhaupt Hroznata auf Kinsberg den Tod gefunden hat." Aber er beruhigt sich sofort wieder: „Und das ist hinlänglich bezeugt, wie wir gesehen haben." In Wahrheit kann von einer hinlänglichen Bezeugung keine Rede sein; im Gegenteil, Kinsberg ist von kritischen Gesichtspunkten aus quellenmäßig mehr als schlecht bezeugt.

Auf S. 43 ist ein kurzer Bericht aus einem Waldsassner Registraturbuch vom Jahre 1587 wiedergegeben, der den Satz enthält: „B. Hroznata . . . ex odio fidei fame necatus est." Graßl macht hiezu die Bemerkung: „Das ist sicherlich nicht der Grund gewesen", geht aber nicht näher darauf ein, ob es denn überhaupt berechtigt sei mit Rücksicht auf andere religiöse Motive, die beim Tode Hroznatas eine Rolle spielten, ihn einen Märtyrer zu nennen — was schon in der Vita (Fontes I, 381: „cum palma martyrii") geschieht — und als solchen bis heute zu verehren, worüber Bedenken nicht ausgeschlossen sind. Allerdings lagen die religiösen Beweggründe nicht auf Seite der räuberischen Ritter, die sicherlich von rein weltlichen, nur allzu irdischen Zwecken geleitet waren, sondern auf Seite des frommen, Christus nacheifernden Opfers selbst. Und gerade hierin liegt das ausschlaggebende

Moment für die Berechtigung, ihm vollauf das Martyrium zuzuerkennen. Denn nach theologischer Begriffsbildung und nach kirchlichem Sprachgebrauch wird mit Recht als Märtyrer derjenige bezeichnet und verehrt, der, wenn nicht um des christlichen Glaubens, so um einer christlichen Tugend willen, sei es auch von christlicher Seite aus, einen gewaltsamen Tod erlitten, überhaupt aus religiösen Beweggründen denselben auf sich genommen hat. Es sei hingewiesen auf die autoritative Erklärung des Papstes Benedikt XIV., der in seinem grundlegenden Werke, De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Patavii 1743, lib. III, cap. 19, S. 151, schreibt: „Certum est, veram martyrii causam ex parte martyris esse etiam fidem agendorum: si enim aliquis moriatur pro exercitio alicujus virtutis, in quam cadit praeceptum aut consilium fidei." Ebenso äußerte sich schon Thomas von Aquin, Summa Theologica, sec. secundae partis, qu. 124, art. 5: „Non solum fides, sed etiam aliae virtutes possunt esse martyrii causa . . ."

Im übrigen bedeutet immerhin Graßls Festschrift, wie bereits hervorgehoben, einen anerkennenswerten Fortschritt gegenüber den bisherigen Untersuchungen und Darstellungen über den ritterlichen Stifter des Klosters Tepl, der, am 16. September 1897 vom päpstlichen Stuhle selig gesprochen, zur Ehre seiner allbekannten, im deutschen Böhmerlande bis heute äußerst segensreich wirkenden Stiftung, in Bälde auch, wie er es vollauf verdient, noch mit der höchsten kirchlichen Ehrung, der perfecta canonizatio aequipollens, ausgezeichnet werden möge.

Prag. Univ.-Prof. Dr Aug. Naegle.

6) Wolff, Johann Josef und Hrabich, Leonhard: **Der Volksschulunterricht.** Handbuch der allgemeinen Unterrichtslehre und der Methodik der einzelnen Lehrfächer der Volksschule unter Mitwirkung praktischer Schulmänner herausgegeben. Bd. I: Die Methodik der einzelnen Fächer. Freiburg i. Br. 1917, Herdersche Verlagshandlung. (XXI u. 650). M. 10.—; geb. M. 12.—.

Das nunmehr abgeschlossene fünfbändige „Lexikon der Pädagogik" von Ernst Roloff hat gezeigt, daß es nicht an Gelehrten und Schulmännern fehlt, welche auf Erziehungs- und Schulfragen mit Erfolg die katholischen Prinzipien anzuwenden wissen. Die Einheitlichkeit, welche trotz der großen Anzahl der Mitarbeiter diesem Werke aufgestempelt ist, unterscheidet die Roloffsche Arbeit vorteilhaft von ähnlichen Unternehmungen protestantischen oder interkonfessionellen Ursprunges. Die Maxime: in necessariis unitas ist über das Notwendige ausgedehnt, der Einklang der Anschauungen reicht bis in das hinein, was sonst als Gebiet der libertas in dubiis gilt; daß auch das in omnibus caritas zur Geltung kommt, zeigt die unparteiische Behandlung auch von Gegnern, welche ja von diesen dankend anerkannt worden ist. Diese Vorzüge des Roloffschen Unternehmens stellen dem vorliegenden ein gutes Prognostikon: auch auf dem engeren Gebiete, das es sich ersieht, steht jene Einheitlichkeit zu erwarten, die das umfassendere Werk auszeichnet. Das Gebiet des Lernens und Lehrens ist, auch wenn man es auf eine Schulart beschränkt, immer noch mannigfaltig genug, um die Bedachtnahme auf einheitgebende, durchgreifende Prinzipien notwendig zu machen. Solche gewährt aber die christliche Wahrheit und die ihr konforme Auffassung der Seelentätigkeit und ihres Verhältnisses zu dem Stoffe, den ihr die Lehre einzupflanzen hat. In beiden Rücksichten ist die landläufige Pädagogik im Rückstande: sie begnügt sich mit verschwommenen Angaben des Zieles, indem sie die Religion zu einem Anhängsel der Moral herabsetzt, und sie bleibt in einer sensualistischen Psychologie befangen, welche die Lehrinhalte zu bloßen Erregungsmitteln der psychischen Prozesse verflüchtigt. Zudem hat der Uebereifer in der Pflege, man könnte sagen in dem Kultus der Psychologie, vielfach deren bewährte und unentbehrliche Grundlagen vergessen lassen. Diesem letzteren Mangel abzuhelfen, sind die Verfasser des vor-

liegenden Handbuches besonders berufen. Habrichs „Pädagogische Psychologie", drei Bände, in wiederholter Auflage erschienen, und seine Bearbeitung von Merciers Psychologie haben ihm einen bleibenden Namen gesichert, und Wolff hat in seiner Kritik der herbartischen Theorie seine Vertrautheit mit den einschlägigen Fragen bewiesen. Das Vorwort legt in knappester Fassung die leitenden Prinzipien dar, die sich durch ihre einfache Form wohltuend von den mehr oder weniger gekünstelten anderer Lehrbücher unterscheiden. Der eigentliche Ort der prinzipiellen Darlegungen wird erst der zweite Teil: „Die Grundlagen der Fachmethodik" sein, aber schon der vorliegende praktische Teil zeigt deren Tragfähigkeit und Spannweite.

Die Mitarbeiter sind vorwiegend rheinische und westfälische Schulmänner. Den deutschen Unterricht haben die Herausgeber selbst bearbeitet; nur ein kurzer, aber inhaltsreicher Artikel, die Lautlehre (Phonetik) beim Anfangsunterricht, rührt von Schulrat Dr. B. Baedorf, Bonn, her. Den Religionsunterricht bearbeitete Seminardirigent Oberlehrer J. Schieser, Wollstein, die Geschichte Rektor A. Schiel, Hildesheim, die Erdkunde Schulrat Kerpen, Attendorn, die Naturgeschichte und -lehre Seminarlehrer M. Brinkmann, Hildesheim, den Rechen- und Raumlehreunterricht Seminaroberlehrer M. J. Loef, Neuß. Von den Nebenfächern hat „Die Handarbeit als Unterrichtsmittel" der geschätzte bayrische Schulmann Fr. Weigl, Lehrer und Assistent am pädagogischen Seminar der Universität München, übernommen. Einen dankenswerten Artikel: „Sonderveranstaltungen der Volksschule zur Berücksichtigung der Begabung" lieferte Schulrat Dr. Baedorf. Die Darstellung wendet sich an Schulmänner, „die nach einem auf Einsicht beruhenden, denkend erfaßten Verfahren streben"; „das Handbuch will nicht in erster Linie methodisches Lehrbuch sein, sondern ein tiefer führendes Handbuch, das gleichwohl im Unterricht gebraucht werden kann, aus dem aber auch der Seminarlehrer, der Schulaufsichtsbeamte und der erfahrene Volksschullehrer Förderung schöpfen können." (Vorwort IX.) Daß auch der Geistliche dadurch in die Leistungen der katholischen Volksschulpädagogik Einblick gewinnen und, der Fortschritte derselben frohwerdend, Hoffnung auf Abstellung mancher Schwierigkeiten bei seinem Wirken schöpfen kann, braucht nicht näher begründet zu werden.

Leitmeritz. Dr O. Willmann.

B) Neue Auflagen.

Repertorium Rituum. Uebersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen von Philipp Hartmann, Stadtdechant und Geistl. Rat. Dreizehnte verbesserte Auflage (XVI u. 850). Paderborn 1916, Schöningh. M. 12.—.

Die vielfältige liturgische Gesetzgebung unter Pius X. bewirkte, daß die liturgisch-rubrizistischen Bücher in manchen Partien abänderungsbedürftig wurden. Der Verfasser des in Oesterreich und Deutschland verbreiteten Repertorium Rituum hat in der dreizehnten Auflage die bis Weihnachten 1915 erschienenen neuen liturgischen Vorschriften verarbeitet und sich den Dank des Klerus verdient. Mit dem Erscheinen des Codex juris canonici dürfte die liturgische Gesetzgebung zu einem gewissen Abschlusse gekommen sein; vielleicht entschließt sich der Autor, die seit 1916 erschienenen liturgischen Verordnungen und die liturgischen Canones des neuen Kodex in einem Ergänzungshefte zu seinem Werke erscheinen zu lassen. — Daß bei einem so umfangreichen Werke kleine Versehen unterlaufen, ist fast unvermeidlich; so wird zum Beispiel das Fest der Praesentatio B. M. V. sowohl unter den festa duplicia maiora primaria als auch unter den secundaria aufgeführt (S. 100). Es scheint mir nicht angezeigt, in den §§ 33 ff. so aus-

führlich über die Okkurrenz, Konkurrenz der Vigilien, Oktaven u. s. w. zu sprechen, da die Begriffe der Okkurrenz, Konkurrenz erst in den §§ 55 ff. geboten werden.

Graz. Dr Johann Köck.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Eingesandte Werke.

Arens, Bernard, S. J. Die Mission im Familien- und Gemeindeleben. (Gehört zur Sammlung „Missions-Bibliothek".) gr. 8° (VIII u. 150) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 3.40; in Pappband M. 4.40.

Arens, Bernard, S. J. Gebete für Missionsandachten. 12° (VIII u. 30) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. 50 Pf.

Berger, Dr Richard. Die russische Revolution. M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 60 Pf.

Tägliche **Besuchungen** des Allerheiligsten. München 1918, J. Pfeiffer (D. Hafner); einzeln 6 Pf., 100 Stück M. 5.—.

Bumüller, Dr Johann. Unsere Welt Schöpfung oder Ewigkeit. Mit naturwissenschaftlichen Randbemerkungen zu Häckels „Ewigkeit". M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 45 Pf.

Die Fabriksbibliothek. Bücher für das werktätige Volk und die werktätige Jugend in alphabetischer und sachlicher Ordnung mit Bemerkungen über Inhalt und Brauchbarkeit für einzelne Lesergruppen. Zusammengestellt vom Generalsekretariat des Vereines vom heiligen Karl Borromäus in Bonn am Rhein. M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 50 Pf.

Ehrenborg, Ferd. S. J. Zum Priesterideal. Charakterbild des jungen Priesters Johannes Coassini aus dem deutsch-ungarischen Kolleg in Rom. Zweite und dritte, verbesserte Auflage. Mit 9 Bildern. 8° (XII u. 292) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 4.—; in Pappband M. 5.—.

Esser, P. Franz Xav. S. J. Eine Viertelstunde. Predigten auf die niederen Festtage des Kirchenjahres. 4. Bändchen. Paderborn 1918, Ferdinand Schöningh. M. 1.40.

Fischer, Karl. Der Begleiter des Beichtvaters. Zusprüche. (Seelsorger-Praxis XXVII.) Paderborn 1918, Ferd. Schöningh. M. 1.40.

Gillmann, Dr Fr. Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxere. Zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik. Würzburg 1918, Bauchsche Buchhandlung. M. 1.50.

Göggerle, P. Engelhard, O. Min. Conv. Sechs Fastenpredigten über die heiligmachende Gnade nebst einer Karfreitagspredigt. Graz und Wien 1918, Verlagsbuchhandlung Styria. K 2.40.

Gonzaga, Maria. Die heilige Elisabeth, Schutzfrau der deutschen Jugend in eiserner Zeit. München 1918, J. Pfeiffer (D. Hafner). Brosch. 80 Pf.; geb. M. 1.20.

Hartl, Dr Alois. Denkwürdigkeiten von St. Ursula in Linz. Mit einem Titelbilde. Linz 1918. 151 Seiten Oktav. Preis K 3.60; mit Postzusendung K 3·80.

Hermenegild, P. Herz Jesu, ich bin dein. Weihe an das heiligste Herz Jesu mit besonderer Berücksichtigung der Thronerhebung. 2. Auflage. München 1917, J. Pfeiffer (D. Hafner). 70 Pf.

Hettinger, Franz. Vermächtnis eines Protestanten an seine Kinder. Zweite Auflage, besorgt von Dr Franz Keller. 12° (VI u. 42) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. 50 Pf.

Mauß, Matthias. Hausfrauenkonferenzen. Ihre Einrichtung und ihre Aufgaben. (Sonderabdruck aus „Präsides-Korrespondenz", 1917, Heft 12.) M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 60 Pf.

Meffert, Dr Franz. Das zarische Rußland und die katholische Kirche. (Apologetische Tagesfragen, Heft 18.) gr. 8° (207). M.-Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. M. 3.60.

Mutz, Dr Franz Xaver. Christliche Aszetik. 4. Auflage. Paderborn 1918, Ferd. Schöningh. Brosch. M. 11.—.

Scholl, Dr Kaspar. Jungfräulichkeit, ein christliches Lebensideal. Gedanken für Priester und gebildete Katholiken. Zweite und dritte Auflage. 8° (VIII u. 238) Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. M. 2.80; in Pappband M. 3.60.

Schubert, Dr Fr. Pastoraltheologie und Codex juris canonici. Ergänzungsheft zunächst zu Schubert, Grundzüge der Pastoraltheologie. 8° (44). Graz und Leipzig 1918, Verlag A. Mosers Buchhandlung. Broschiert K 2.40.

Tagzeiten zu Ehren der unbefleckten Empfängnis. München 1918. J. Pfeiffer (D. Hafner), einzeln 10 Pf.; Dutzend M. 1.—.

Ude, Dr Johann, k. k. Universitätsprofessor, Graz. „Der moralische Schwachsinn". Im Selbstverlag von „Oesterreichs Völkerwacht". Graz 1918. Preis K 1.20.

Ude, Dr Johann, k. k. Universitätsprofessor, „Moralische Massenverseuchung durch Theater und Kino". Im Selbstverlag von „Oesterreichs Völkerwacht". Graz 1918. K 1.—.

Wilms, P. Hieronymus. Sühnende Liebe im Leben und in der Gründung der Mutter Dominika Klara Moes. kl. 8° (96). Laumannsche Buchhandlung, Dülmen in W. Preis kart. M. 1.20.

Kriegs-Literatur.

Blessing, Bernhard. Das blutige Schwert und die heilige Kapelle. Allerlei Gedanken über den Krieg und den Schönenberg. 3. Auflage. (19). Verlag von K. Brechenmacher, Ellwangen a. J.

Dreiling, Dr Raymund, O. F. M. Lazarett- und Friedhofsbilder aus Saint-Quentin. Mit 16 Ansichten. 8° (VIII u. 38) Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 1.—.

Geistliche Kriegsausrüstung. München 1918, J. Pfeiffer (D. Hafner), einzeln 5 Pf., 100 Stück M. 4.50.

Heimatgrüße an unsere Krieger. Wochenschrift. Herausgegeben vom katholischen Caritasverband für Berlin und Vororte, E. V., Kriegsausschuß: Berlin SW 48, Wilhelmstraße 37. Monatlicher Bezugspreis 15 Pf., zuzüglich Bestell- und Umschlaggebühr.

Pfeilschifter, Dr Georg. Feldbriefe katholischer Soldaten. (Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg.) Drei Teile. 8° Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. — Erster Teil: Aus Tagen des Kampfes. (XXIV u. 226) M. 4.—; kart. M. 4.80. — Zweiter Teil: Aus Ruhestellung und Etappe. (VI u. 264) M. 4.20; kart. M. 5.—. — Dritter (Schluß-)Teil: Die religiöse Gedankenwelt des Feldsoldaten. (VI u. 170) M. 3.—; kart. M. 3.80.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

1. Antireligiöse Bestrebungen unter nationaler Flagge. — 2. Kirchenglocken, Orgelpfeifen und Kriegsverdiener. — 3. Ueber die Bedeutung der Aeußerungen des „Osservatore Romano".

1. Antireligiöse Bestrebungen unter nationaler Flagge. Wir leben in einer Zeit gewaltiger sittlicher und religiöser Gärung. Der gigantische Kampf mit den Waffen, der sich unter unseren Augen vollzieht, ist nur ein schwaches Abbild des viel größeren geistigen Kampfes, der gleichfalls zu einem Höhepunkte hinanzusteigen scheint. Der deutsche Reichstag hat schon längst das Zivildienstgesetz angenommen, das jeden deutschen Mann als Hilfskraft dem draußen kämpfenden Heere einverleibt. Auch in dem großen geistigen Kampfe darf niemand zurückbleiben, muß jeder fest auf seinem Posten stehen, ob Geistlich oder Laie, vor allem aber der geborene Führer des katholischen Volkes, der Priester. Das ist für Kirche und Vaterland gleich wichtig, denn in dem großen Geisterkampfe wird nicht nur über Kirche und Christentum, sondern auch über das höhere Sein des Vaterlandes, das allein uns mit Freude und Stolz an unserem Vaterlande erfüllen kann, in gleicher Weise entschieden.

Da wendet sich auf einer Jubiläumstagung der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz in Eisenach der bekannte Kieler Superintendent Kaftan gegen die staatliche Bevormundung der Kirche, der protestantischen wie der katholischen; eine Staatskirche sei unter den heutigen Verhältnissen eine gebundene Größe, verschwinde die Staatskirche, so würden auch die theologischen Fakultäten an den Universitäten aufhören. In Verbindung mit einem sehr lobenswerten Gedanken, der Ablehnung der Bevormundung der Kirche durch den Staat, wird hier die vom ganzen Liberalismus heiß begehrte und stets bereitgehaltene Trennung von Staat und Kirche angekündigt, gegen die man nicht genug auf der Hut sein kann. Wenn wir etwas nach den blutigen Stürmen des Krieges brauchen, um mit froher Hoffnung an die Heilung der tausendfachen Schäden zu gehen, dann ist es ein freundschaftliches und vertrauensvolles Zusammenwirken von Staat und Kirche, weder der Staat noch die Kirche zwingt es allein.

Auf einen ganz anderen Standpunkt stellt sich der protestantische Pfarrer Kurt Engelbrecht in seinem Buche „Deutschlands religiöse Zukunft". „In kirchenpolitischer Hinsicht wird man ein Hauptaugenmerk auf die Zusammenarbeit von Katholizismus und Protestantismus richten müssen . . . Wir sind eine Nation geworden und es sollte für alle Zeiten unmöglich sein, daß wir auch eine nationale Kirche erhalten? . . . Mit einem tieferen nationalchristlichen Einheitsbewußtsein wäre zunächst bereits das wertvollste

Saatland für einen künftigen konfessionellen Frieden, aus dem sich die deutsche christliche Nationalkirche wohl erheben könnte, gewonnen." Da Engelbrecht in der Reformation „die größte religiöse Erneuerung seit Christi Auftreten sieht", so wird er sich diese „deutsche christliche Nationalkirche" natürlich auf protestantischer Grundlage denken. Und Engelbrecht ist nicht der einzige, der infolge des im Kriege geübten konfessionellen Burgfriedens und der an und für sich gewiß sehr lobwürdigen konfessionellen Verständigungsbestrebungen wieder einmal das Trugbild der deutschen Nationalkirche heraufsteigen sieht — eine neue Auflage der Los-von-Rom-Bestrebungen, nichts weiter. In anderer Form treten dieselben Bestrebungen in Böhmen und Mähren auf, wo sowohl von tschechisch-nationaler als auch von kalvinischer Seite die Hus-Bewegung wieder in Fluß zu bringen versucht wird. Der jüngsten Vorgeschichte dieser Bewegung widmet die Augustnummer der „Bonifatius-Korrespondenz" „von besonderer Seite" einen eigenen Artikel. Es ist eine religiöse und politische Bewegung, die mit den religiösen Idealen des Urhebers des Hussitismus fast nichts mehr gemein hat. Das weitverzweigte Netz dieser Organisation wollte alle freidenkerisch-tschechischen und politisch-radikalen Kreise des Landes und der Nation unter Unterstützung der tschechischen Presse sammeln und mit der Hus-Jubiläumsfeier (Juli 1915) zum ersten Male vor die Oeffentlichkeit treten. Als infolge der Kriegsereignisse die Husfeier bedeutend vereinfacht werden mußte, setzte dafür die Bewegung im feindlichen und neutralen Auslande um so kräftiger ein, namentlich in Rußland und der Schweiz. Die nordamerikanische „Jan-Hus-Liga slawischer Freimaurer" bezeichnete gleich nach Ausbruch der russischen Revolution in einem Schreiben an den russischen Kadettenführer Miljukow es als ihre Aufgabe, „wenn das Tschechentum von österreichischer Knechtschaft befreit sein wird, eine Freimaurerloge in Prag zu gründen und von dort das freimaurerische Licht im slawischen Gebiet, vor allem in Rußland zu verbreiten".

Auch in Polen ist das Gespenst einer polnischen Nationalkirche im Kriege wieder aufgetaucht. Bereits im Jahre 1909 hat sich der angesehene Warschauer Kanzelredner Szlagowski in seinen Konferenzen mit dieser Idee auseinandergesetzt. Es war zur Zeit, wo der Mariavitismus in Blüte stand und der Gedanke an eine polnische Nationalkirche viele Köpfe in Polen verwirrte. Da man bald die eigennützigen Pläne erkannte, welche die russische Regierung mit dem Mariavitismus verfolgte, so wurde es bald wieder von der Sache still; ganz war aber die Idee nicht begraben. Mitten im Kriege tauchte schon seit längerer Zeit in vertraulichen Unterhaltungen und in Zeitungserörterungen die Frage auf, ob Polen nicht eine von Rom unabhängige Nationalkirche anstreben solle. Der Gedanke scheint diesmal von der Schweiz ausgegangen zu sein; in einer Versammlung von in der Schweiz sich aufhaltenden

Polen entwickelte ein politisch interessierter Teilnehmer das Programm eines allslawischen Reiches, das sich aus Rußland, Böhmen und Polen zusammensetzen solle; dieses Reich sollte nach seiner Ansicht eine „ideell-einheitliche Schöpfung" sein, da Rußland eine Nationalkirche bereits habe, Böhmen sie zur Hälfte habe und Polen anfange, sie zu haben. Es wird vermutet, daß der Anstoß zu diesen Bestrebungen von Frankreich ausgegangen sei. Es ist bekannt, wie in Frankreich national überspannte Kreise dem Papste seine Zurückhaltung als Parteinahme für die Mittelmächte auslegen und deshalb unverblümt mit einer französischen Nationalkirche drohen. Um jedoch auf den Papst größeren Eindruck zu machen, glaubte man, das bis jetzt immer glaubenstreue Polen in dasselbe Fahrwasser ziehen zu müssen. Von Rußland aus wurde im gleichen Sinne gearbeitet. Hier knüpfte man an die demselben Ziele zustrebenden Ideen des polnischen Schwärmers Towianski (1799 bis 1878) an. Nationalkirchliche Strömungen machten sich auch zu Anfang dieses Jahres auf einem zu Warschau abgehaltenen Mittelschullehrerkongreß bemerkbar, wenn sie sich auch nicht offen hervorwagten; immerhin schienen sie einem geistlichen Teilnehmer bedeutsam genug, um davor zu warnen, und neuerdings haben sich auch die „Warschauer Erzdiözesannachrichten" mit ihnen auseinandergesetzt. Wenn diese separatistischen Bestrebungen in Polen im allgemeinen auch auf steinigen Boden gefallen sind, so müssen doch die Erfahrungen, die man mit dem Mariavitismus gemacht hat, zur Wachsamkeit mahnen. Wie schon im Kriege, so wird man auch und noch mehr nach dem Kriege das zu einer Hochflut angeschwollene Nationalbewußtsein ohne Zweifel in jeder nur denkbaren Weise, die, entsprechend der Eigenart der Völker, irgend einen Erfolg zu versprechen scheint, zu Los-von-Rom-Zwecken auszunützen suchen, wogegen man schon in den ersten Anfängen Front machen muß.

Eine nicht zu unterschätzende Gefahr droht hier der Kirche auch von dem sogenannten Alldeutschtum, das seine unsinnigen politischen Ziele mit mindestens ebenso radikalen religiösen Zielen verbindet, wogegen ein konservativer protestantischer Politiker seine Gesinnungsgenossen ausdrücklich warnen zu müssen glaubt. Die Ausführungen Adam Röders in der von ihm herausgegebenen „Süddeutschen konservativen Korrespondenz" („Kölnische Volkszeitung" 11. und 14. August 1917) sind auch für uns sehr lesenswert. In Nr. 61 vom 10. August 1917 behandelt Röder die Weltanschauung des Alldeutschtums, die unbedingt auf einen Diesseitskultus abzielt, wie der vulgäre Liberalismus dem Menschen nur ein Höchstmaß irdischer Seligkeit in Aussicht stellt. „Die alldeutsche Weltanschauung geht bewußt auf die Ausmerzung der christlichen Religion und der aus ihr abgeleiteten Ethik hinaus; es soll eine deutsche Religion entstehen, die an den Wodansglauben

unserer Altvorderen anknüpft, der hinwiederum durch die Ergebnisse der modernen Rassentheorie und der Darwinschen Entwicklungslehren derart ‚geläutert' ist, daß ein mit schwungvollen Phrasen eingerahmter Atheismus übrig bleibt: das deutsche Volk, als die bevorzugteste und edelste aller Rassen, als die höchste Offenbarung des Menschentums, ist sein eigener Gott geworden. Das Christentum wird im Nietzscheschen Sinne als der große Verweichlicher und Entnerver der Völker abgetan; groß ist nur, wer Macht hat und die Macht ausübt. Groß war das römische Altertum mit seiner Welteroberungspolitik . . . Die ‚Alldeutschen Blätter', das Zentralorgan der Alldeutschen, vertreten seit langen Jahren die Notwendigkeit der Deutschreligion, die Beseitigung des verweichlichenden Christentums und ‚Stabilierung' einer Weltanschauung der rücksichtslosen Kraft- und Machtentfaltung . . ."

In einem anderen führenden alldeutschen Organ, dem „Heimdall", schreibt Adolf Reinecke: „Wir brauchen einen deutschen Kult- und Stammestempel." Wie dieser auszusehen hat, beschreibt Reinecke weiter folgendermaßen: „In der ersten Halle Standbilder großer Männer des Volkes von Armin und Siegfried an, in der zweiten die deutschen Kaiser, in der dritten, im Allerheiligsten, die Götter der Deutschen mit Wotan auf dem Throne. Während der Kultstunden tönt aus unsichtbaren Nebenräumen gedämpfte Musik, die Hallen sind mit Weihrauch geschwängert. Es werden deutsche Predigten und Vorträge gehalten." Ein alldeutscher Medizinalrat, Dr W. Fuchs, versteigt sich zu folgenden Sätzen: „Wer nicht wagt, gewinnt nicht! Ohne Sprengstoff in der Seele ist kein Wagnis denkbar, ist nichts politisch Großes zu erzielen! Ohne gefährliche Charaktereigenschaften flößt man keine Furcht ein! Ohne subversive Tendenzen kein großes Vorwärts des nationalen Geschickes! Und deshalb ist die deutsche Forderung des Tages: Propädeutik der Volksseele! Die Familie an die Front! Der Staat muß folgen, zunächst in der Schule, dann in der äußeren Politik. Erziehung zum Haß! Erziehung zur Hochachtung des Hasses! Erziehung zur Liebe zum Haß! Organisation des Hasses! Fort mit der unreifen Scheu vor Brutalität und Fanatismus! Auch politisch gelte das Wort Machiavellis: ‚Mehr Backpfeifen, weniger Küsse!' Wir dürfen nicht zögern, blasphemisch zu verkündigen: Uns sind gegeben Glaube, Hoffnung und der Haß! Aber der Haß ist der größte unter ihnen."

Röder warnt die Konservativen, mit dem Alldeutschtum dieser neuen Propheten auch deren Haß gegen das Christentum mit in den Kauf zu nehmen. Er gibt von dem alldeutschen Wesen folgende Charakteristik, die, wie die „Kölnische Volkszeitung" sagt, den Kern der Sache zu treffen scheint: „Der Konservative darf nicht das eine Wesentliche übersehen, daß dem Alldeutschen das Nationale, verkörpert in der Rasse, alles ist: Gott, Tugend, höchstes Ideal; sein weltanschauungsmäßiges Prinzip ist die Vergottung des Volkes,

der deutschen Rasse, der bewußte scharfe Gegensatz zum Christentum, das sich an die Menschheit wendet. Wie der bewußt Alldeutsche grundsätzlich den Begriff der Persönlichkeit leugnet, so auch den der Menschheit; die Rasse, das Volk ist ihm alles in allem. Das Alldeutschtum ist der ins Biologische übertragene Demokratismus. Wie dem Demokraten das Volk die Quelle aller staatlichen Macht, Autorität, Obrigkeit ist, so ist dem Alldeutschen das in der Masse gereinigte und geeinigte Volk die Quelle einer durchaus autonomen, von jeder Religion unabhängigen Ethik. Nun ist ja klar, daß nicht in jedem Feld-, Wald- und Wiesen-Alldeutschen die Bewußtheit solch radikaler Vorstellungen in Erscheinung tritt; dazu ist er im Durchschnitt zu ungebildet; aber instinktiv macht er all diese gedanklichen Operationen mit und verdichtet die Anschauung zu einer Art bequemen Neuheidentums, in dem die Rasse und ihre Herrschaft zielsetzende Religion ist und mit dem sich ohne die Skrupel einer feineren Sittlichkeit leben läßt: Wer sich der Rasse, dem Volk entgegenstellt, wird ohne viel Federlesens totgeschlagen, denn, so führt der alldeutsche „Heimdall" aus: „Schlägt oder beschimpft dich, deinen Nächsten oder dein Volk aber ein Fremdling, so schlagt ihn nieder, denn er hat den göttlichen Geist erschlagen und ist des Todes schuldig." Die Gleichsetzung des Volkes und der Rasse mit Gott ist der rote Faden, der sich durch die ganze alldeutsche Ethik zieht. Röder schließt seine Darlegungen mit der Mahnung an seine konservativen Parteifreunde: „Es ist unbedingt notwendig, daß die unabhängigen Geister und Charaktere innerhalb der christlich-konservativen Partei diese neuzeitlichen Entwicklungen klaren Auges und in grundsätzlicher Treue zu unserem biblisch-evangelischen Bekenntnis und Glauben verfolgen, wenn nicht die ganze geistige Struktur und Beschaffenheit der konservativen Weltanschauung in verhängnisvoller Weise verfälscht und zugunsten eines mit großen und schwungvollen nationalen Worten einzuführenden Neuheidentums umgebogen werden soll."

Diese Alldeutschen haben „im Hornung des Jahres 1902 nach der Teutoburger Schlacht" (1911) einen „Deutschen Orden" mit der pantheistischen Parole „Wiedergeburt durch Gott in uns" und mit dem Zwecke gegründet: „Deutsches Gottum, Wiedergeburt der deutschen Art an Seele und Leib aus germanischem Gottesborn, wirksam in allem deutschen Wesen, so in Recht, Sitte, Kunst — Deutsche Einigung in weihtümlicher Blutsgemeinschaft." Die Kanzlei des ganz nach Freimaurerart organisierten, im geheimen arbeitenden „Ordens" ist bei Dr Ernst Hunkel, Berlin-Lichterfelde, Feldstraße 18; Geldspenden nimmt ein Herr Felix Stange, Berlin W. 57, Göbenstraße 4, entgegen. Es werden Flugschriften und Lieder vertrieben, welche im Sinne der Vereinigung gehalten sind; ein in Wien unter der Hand verbreiteter Aufruf ist gedruckt bei Wilhelm Fßleib, Berlin SW. 48, Wilhelmstraße 119/120; er trägt als Schlußvignette einen

(freimaurerischen) Hammer. Das Organ der Vereinigung, der „Deutsche Ordensbote", „ist streng vertraulich". „Ordensangehörige, die rechtlich außerhalb der Kirchen stehen, sind der ‚Deutschen Gemeinschaft' anzugehören verpflichtet", deren Organ der „Amtliche Anzeiger der Deutschreligiösen Gemeinschaft" ist. Die Anschrift des „Gemeinschaftsamtes" ist Maximilian Sorge, Breslau 10, Waisenhausstraße 8, die des „Deutschen Gemeindeamtes zu Groß-Berlin" Wilhelm Schäfer, Berlin-Karlshorst. Einem Aufruf dieses „Deutschen Ordens", „An die deutschen Menschen", sind folgende Leitgedanken zu entnehmen: „Zerrissen in die großen Landeskirchen, die sich gegenseitig befehden, leidet das deutsche Volk unter den Nachwehen fremder Eroberung. Die Reformation vor 400 Jahren blieb auf halbem Wege stehen und die Gewalt der römischen Kirche vernichtete zum anderen Teil das segensreiche deutsche Werk. Unter fremden Idealen verkümmerten die religiösen und sittlichen Kräfte, wurde und wird das deutsche Leben an seiner vollen Entfaltung gehindert. Wille und Tatkraft werden auch heute nicht erzogen, sondern gebrochen. Unkirchliche fallen dem Allerweltswesen anheim. Hilfe ist allein zu erwarten von einer geschlossenen Betätigung der deutschen Seelenkräfte, die allen deutschen Volksgenossen germanischen Ursprungs, Protestanten, Katholiken und Unkirchlichen gemeinsam sind, von einer Wiedergeburt unseres Volkes im germanischen Geiste. Die gesamte deutsche Vergangenheit ist uns Zeuge für die Tatsache germanischer Religion, vom germanischen Altertum über die deutsche Mystik zu Goethe. Heil können uns allerdings nicht künstliche Züchtung altgermanischen Götterdienstes, nicht gelehrte Vorliebe für bestimmte Formen und Lehren der religiösen und philosophischen Entwicklung bringen. Nur was wirkend ist, was Tatkraft unseres heutigen Lebens bedeutet, hat ein Recht auf das volle Leben; nur wo das deutsche Herz sprechen darf mit allem, was ihm lieb und heilig ist, was an Geradem und Tüchtigem ihm vorschwebt, nur wo das Zeitliche sich in eines Deutschen Brust erweitert zum Ewigen, dort allein ist Religion der Deutschen, dort allein das Recht, die deutschen Menschen aufzurufen zur religiösen Einigung in der Religion der Freiheit. Die Aufgaben, die unserer Rasse bevorstehen, erfordern unsere gesamte sittliche und religiöse Kraft. Wenn jetzt nicht der germanisch-deutsche Gedanke die Welt des Zweifels und der Schwäche durchstürmt, wenn die Entscheidungsschlacht geschlagen werden soll ohne das Gottesschwert der Deutschen, dann ist ihr Schicksal besiegelt, ihre Würde dahin und das dritte Reich ein schöner Traum geblieben. Raffte sich aber die deutsche Welt auf, in der Sammlung sich kräftigend, sich selbst entdeckend und ihre verborgene Macht, so würde solche Einigung der jetzt zersplitterten und sich befehdenden religiösen Kräfte das Schwert bedeuten, das über unseres Volkes, unserer Rasse und schließlich der Menschheit Schicksal entscheidet. Wer also

sich deutscher, das heißt germanischer Religion fühlt und von ihr Stärkung und Leben erhofft, der lege auch öffentlich, wo die Sache es erfordert, Zeugnis ab für die Wahrheit und Gerechtigkeit, für die Freiheit des Gewissens und der lauteren Ueberzeugung. Wer solche ernste Kraft in sich spürt, der helfe Gilden gründen und Lauben bauen als Pflanzstätten wahrhaft deutschen Lebens. Trete herbei ein jeder, dem es um ein wahrhaftiges deutsches Leben zu tun ist, der in der Stille, aber durch die Tat mitwirken will am eigenen Heil und an dem großen Bau deutscher Herrlichkeit." Diesem Schriftstück, das, wie gesagt, in Berlin gedruckt, in Wien verbreitet wurde, ließen sich zahlreiche andere an die Seite stellen, welche zeigen, daß eine sehr ausgedehnte und rührige Propaganda für den Atheismus auch in Deutschland und Oesterreich am Werke ist. Die zahlreichen schmutzigen Schaumblasen an der Oberfläche tauchen aus diesen gehe men Werkstätten auf. Wir müssen uns wohl vor Augen halten, woher der Wind weht und wohin die Reise geht. Man sucht das Volk in verschlagenster Weise am Kern der Religion selbst irre zu machen und nationale Begriffe und Ideale an die Stelle der religiösen zu setzen. Dagegen hilft nur eine energische religiöse Aufrüttelung, klare, nachhaltige und praktische Belehrung über die Grundwahrheiten unseres heiligen Glaubens, Dringen auf entschiedenes und freudiges Bekenntnis des Glaubens im Leben und vor allem ein eifriges Leben nach dem Glauben. Wie nach dem Jahre 1848, so werden auch, wenn der Krieg einmal zu Ende geht, gut vorbereitete und geleitete Volksmissionen das Hauptmittel sein müssen, um so viel Krummes aus dem Kriege wieder gerade zu machen und das Volk durch eine außerordentliche Stärkung und Kräftigung des religiösen Lebens gegenüber dem konzentrischen Ansturm zahlreicher Feinde widerstandsfähig zu machen.

2. Kirchenglocken, Orgelpfeifen und Kriegsverdiener. Diese drei Dinge gehören leider zusammen. Wenn es sein muß, so gibt Klerus und Volk, freilich mit blutendem Herzen, auch die letzte Glocke und die letzte Orgelpfeife her, Dinge, von denen nur der gläubige Christ weiß und fühlt, was für ein ungeheures Opfer dadurch der Staat seinen christlich gläubigen Bürgern abverlangt. Nur das Bewußtsein der Gerechtigkeit unserer Sache, für welche darum jedes wirklich notwendige Opfer zu bringen ist und nur die ehrenwörtliche Versicherung der obersten Militärbehörde, daß die Beschlagnahme sich nicht umgehen läßt, hat in dem ebenso patriotischen als religiösen Volke alle schweren entgegenstehenden Bedenken und alle bitteren Gefühle vor der gebieterischen Forderung unabweislicher höherer Pflicht zum Schweigen gebracht. Es war jedoch schon nicht notwendig, der Militärbehörde, schon bevor sie die Beschlagnahme der Orgeln und Glocken für notwendig erklärte, Glocken und Orgelpfeifen gleichsam auf dem Präsentierteller anzubieten; wir lesen wohl von heiligen Bischöfen und Priestern, die Kreuz

und Ring und die kostbaren Goldgefäße der Kirche verkauften, um der Not der Armen zu steuern; für Kanonen und Granaten jedoch ist es reichlich Zeit zu warten bis die unerbittliche Not dazu zwingt, Glocken und Orgelpfeifen ihrer heiligen Bestimmung zu entreißen und sie in Mordinstrumente zu verwandeln. Noch abstoßender wirkt es, wenn namentlich Menschen, die bisher gleichsam von der Kirche gelebt haben, sich aus gemeiner Habsucht vordrängen, wo es gilt, der Kirche ihre Kleinodien zu entreißen und gar den Verlust ganz unnötigerweise zu vergrößern. Heiliger Zorn aber mußte jeden ergreifen, wenn man die alten Feinde des Kreuzes schon gleich bei Beginn des Krieges mit triumphierendem Hohngelächter auf die schönen Glocken und Orgelpfeifen hinweisen sah, die ihren mephistelischen Ohren immer ein Greuel waren, von dem sie sich nun endlich bei Gelegenheit des Kriegsdurcheinanders für immer befreien zu können hofften. Kann man sich schließlich noch wundern, wenn es in einer Zuschrift an die „Reichspost" (16. Dezember 1917) heißt: „Sehr viele sind der Ansicht, daß — um es gelinde auszudrücken — dieser Ausleerung der Kirchen ein wohlüberlegter Plan der Kirchenfeinde zugrunde liege. Schon 1914 forderte die ‚Neue Freie Presse' und die ‚Arbeiter-Zeitung' wiederholt die Ablieferung der Glocken und es hat ganz den Anschein, als ob man auf den Rat dieser Blätter zur Glockenabnahme geschritten wäre. Daß man hiedurch dem Patriotismus Oesterreichs sehr geschadet hat, ist ja gewissen Leuten in Oesterreich sehr angenehm, gerade jenen, die zugleich Altar und Thron wegräumen und uns mit einer gesegneten Demokratie à la Rußland beglücken möchten."

Die große Not, an die wir ja schließlich glauben müssen, die bei uns wie in Deutschland zur Beschlagnahme der Glocken, der Orgelpfeifen und kupfernen Kirchendächer führte, hat jedoch das Kupferdach des kaiserlichen Rates Fritz Regenstreif in Währing nur unter einer schützenden Hülle verschwinden lassen, hat in ganz auffallender Weise Kupfer in jüdischen Händen mitten in der von der Beschlagnahme betroffenen christlichen Umgebung verschont (Beispiele „Reichspost", 10. November 1917), hat nicht gehindert, daß die bayerische Militärverwaltung den Augsburger Juden 18·6 Zentner Kupfer bewilligte, um damit Bekrönung und Dach der eben fertiggestellten neuen Synagoge zu schmücken („Kölnische Volkszeitung", 6. Jänner 1918), hat nicht gehindert, daß man den Juden für den Bau der Synagoge von Wilhelmshaven ebensoweit entgegenkam (ebd.). Es ist doch merkwürdig, den Christen nimmt man, den Juden gibt man, und das in sogenannten christlichen Staaten. Auch anderswo scheint das Kupfer nicht so rar zu sein: die „Reichspost" (16. Dezember 1917) berichtete von einem Soldaten an der Südtiroler Front, von Beruf Schmied, der nach Hause schrieb, daß er sich durch Herstellung von Messern mit kupfernen Stielen ein nettes Geld verdiene. Auch das Kupfer von den Glocken scheint nicht immer den

richtigen Weg zu finden: die „Kölnische Volkszeitung“ (3. Juni 1917) wußte zu berichten, daß Soldaten in der Lage waren, kilogrammschwere Stücke aus den zersägten Glocken an Kinder als Spielzeug zu verschenken. In der Pastoralkonferenz des Dekanates Schörfling (Oberösterreich) am 12. September 1917 wurde Beschwerde dagegen erhoben, daß „angeforderte benedizierte Kupfer- und Zinngegenstände sowie Glockenstücke mit Bildern nicht zur Metallbeschaffung für das Militär verwendet, sondern anderwärts als Kunstgegenstände veräußert werden“ („Reichspost“, 15. September 1917). Sind denn auch bereits an amtlichen Stellen die Begriffe von Mein und Dein vertauscht? Wenn man nachträglich findet, daß eine Glocke oder ein anderer beschlagnahmter Gegenstand einen großen Kunstwert besitzt, um dessentwillen die Vernichtung zu unterbleiben hat, so hat der Staat kein Recht, den betreffenden Kunstgegenstand nach Belieben zu veräußern, er hat die strenge Pflicht, ihn dem wirklichen Eigentümer zurückzugeben; wer anders behauptet, kann logischerweise auch nichts dagegen haben, daß der Staat eines schönen Tages das Privatvermögen Rothschilds oder der neuen Kriegsmillionäre an sich zieht; im einen wie im anderen Falle „konfisziert“ man „Privateigentum“, namentlich wenn man Glockengut per Kilo um vier Kronen „kauft“, während es zur selben Zeit 10—11 Kronen wert ist. (Vgl. „Reichspost“, 29. September 1917.) Ein hochangesehener Patronatskommissär fragt an der eben bezeichneten Stelle in der „Reichspost“, wie man eine solche Verschleuderung von Kirchengut zulassen könne: „Wenn uns hier von der Wirtschaft ein Pferd für Kriegszwecke abgefordert wird, erhalten wir den jetzt angemessenen Preis und bei den Kirchenglocken nicht?“ Es steht fest, daß viele österreichische Kirchenglocken nach Ungarn gekommen sind, wo viele von ihnen bei dem größten Kriegsverdiener Manfred Weiß in Budapest, einem Juden, landeten („Reichspost“, 7. August 1917). Am 8. September 1917 hat nun, nach dem „Westböhmischen Grenzboten“ die kroatische Zeitung „Banovac“ die aufsehenerregende Nachricht gebracht, daß die genannte jüdische Budapester Firma, der ein beträchtlicher Teil der in Oesterreich beschlagnahmten Glocken zugewiesen worden ist, den größeren Teil des Glockengutes zur Gewinnung von Vitriol verwendet, das um einen fabelhaften Preis an die ungarischen Weingartenbesitzer weitergegeben worden ist. Die Firma konnte beinahe 100 Prozent Dividende zahlen. Eine andere jüdische Firma in Ungarn bot, wie die „Augsburger Postzeitung“ (21. Dezember 1917) berichtet, Kupfervitriol zu 1150 Kronen per 100 Kilo an. Die Heeresverwaltung hat dem gegenüber allerdings erklärt („Reichspost“ 5. Jänner 1918), daß strengstens darüber gewacht werde, daß nicht das Geringste von diesem dank der Opferwilligkeit der Bevölkerung beigestellten Glockenmaterial zu Zwekken verwendet werde, die auch mit minderwertigem Kupfermaterial befriedigt werden können (Kupfervitriolerzeugung u. dergl.).

Nur der schon früher von der „Reichspost“ (30. November 1917) verlangte eingehende Nachweis über die Zahl der beschlagnahmten Glocken, deren Gewicht, das Gewicht des daraus gewonnenen Kupfers, des sonstigen Metalles, auch des Silbers, würde hier zu einem selbständigen Urteile führen können. Recht unerquicklich ist es auch, daß, wie die „Reichspost“ vom 26. September 1917 aus Purgstall mitteilt, vom Kriegsministerium für die Ablieferung von Glockenseilen (!) 75 Heller per Kilogramm geboten wurden, während schon ein Jahr früher ein Kilo Seil 13 Kronen 25 Heller kostete. Man hat immer das Gefühl, als habe man es mit Leuten zu tun, welche das Kirchengut als eine res derelicta betrachten, über die sich der Nächstbeste hermachen kann und die der zeitweilige Inhaber, wie eine Sache, die ihn weiter nicht berührt, um jeden Spottpreis loszuschlagen jederzeit bereit ist.

Ein Kirchenmusiker schreibt in der „Reichspost“ (21. August 1917): „Da die Entlohnung der Orgelbauer für die Entnahme der Pfeifen nach dem Gewichte des gewonnenen Zinnes zu erfolgen hat, wird jeder Orgelbauer darauf bedacht sein müssen, in möglichst kurzer Zeit möglichst viele Pfeifen aus der Orgel herauszureißen, um so auf seine Kosten zu kommen. Die Behandlung der armen Orgeln wird also eine wenig schonungsvolle sein, umsomehr, als den Pfarrern auch die Wahl des Orgelbauers nicht freisteht, sondern diese rayoniert sind.“ Für jedes Kilo Zinn, das er aus der Orgel herausholt, bekommt der Orgelbauer vier Kronen; in der Kanisiuskirche in Wien holten zwei Mann von ½10—3 Uhr, also in 5½ Stunden 133 Kilo Zinn heraus, in St. Ulrich an einem Nachmittag ein anderer Orgelbauer 170 Kilo, also in 5½ Stunden 532 Kronen „verdient“ und an einem halben Tage 680 Kronen „verdient“, gewiß kein stringenter Gegenbeweis für die — Uneigennützigkeit der Orgelbauer. Von „angesehener katholischer Seite“ schreibt man u. a. in der „Reichspost“ (18. Dezember 1917): „Wie eine befremdende und beunruhigende Nachricht lautet, haben es die Orgelbaumeister bei einer Konferenz im Landes-Verteidigungsministerium durchgesetzt, daß der Maßstab des musiktechnischen Wertes ganz fallen gelassen wurde. Es kämen also für die Befreiung nur Orgeln aus der Zeit vor 1800 in Betracht. Das Fallenlassen des musiktechnischen Momentes ist reinster Vandalismus . . . Es müßten eigentlich die Orgelbauer selbst gegen die geplante Ausraubung der wirklich künstlerischen Orgeln Einwendungen erheben. Welche Gedanken bekommt man, wenn man hört: Die Orgelbaumeister wollen gerade die größten Werke zuerst angehen. Wir sind begierig, ob auch die sogenannten profanen Konzertorgeln dem Vernichtungsspruch anheimfallen werden oder ob etwa die Konzert- und Vergnügungsstätten den Kirchen vorgezogen werden! Wir raten den Kirchenvorständen, auf der Hut zu sein, insbesondere ja keinen Orgelbaumeister an eine geschützte Orgel heranzulassen, so lange nicht die Revidierung der Listen von

den Behörden erfolgt ist." Schon einige Tage früher, am 14. Dezember 1917, war in der „Reichspost" folgender „Protest" zu lesen: „Die in Wiener-Neustadt zur freien Konferenz versammelten Priester haben mit Entrüstung davon Kenntnis erhalten, daß die mit der Entnahme der Orgelpfeifen betrauten Orgelbauer bei dem k. k. Landes-Verteidigungsministerium Vorstellungen wegen der nach ihrer Ansicht zu großen Zahl der von der Inanspruchnahme befreiten Orgelwerke erhoben haben. Die Priesterkonferenz protestiert aufs schärfste dagegen, daß die Orgelbauer, welche fast ganz von den Kirchen leben und daher wohl die Pflicht hätten, in ihrem Wirkungskreise die Interessen der Kirche wahrzunehmen, sich dazu hergeben, die ohnehin hart hergenommenen Kirchen noch schwerer zu schädigen. Da von Leuten, welche so unverholen den Profit als ihren Geschäftsgrundsatz erklären, bei der nach dem Kriege zu erwartenden Wiederherstellung und dem Neubau von Orgelwerken eine weitere empfindliche Schädigung der Kirchen zu erwarten wäre, so bittet die Priesterkonferenz das hochwürdigste f.-e. Ordinariat, die Errichtung einer Diözesan-Orgelbauwerkstätte, deren Reinertrag kirchlichen Bedürfnissen zugute käme, in Erwägung zu ziehen. Im Auftrage der Wiener-Neustädter Priesterkonferenz: Dechant Minichthaler." Diese Kundgebung beleuchtet am klarsten den Ernst der Lage. An solchen Zeichen der Zeit nicht unachtsam vorüberzugehen, macht uns die auf allen Gebieten dringend notwendige Luftreinigung zur unabweisbaren Pflicht.

3. Ueber die Bedeutung der Aeußerungen des „Osservatore Romano". Es ist ein Irrtum, wenn vielfach angenommen wird, der „Osservatore Romano" gebe in seinen Urteilen ohne weiteres die Ansicht des Papstes wieder. Das gilt nur von solchen Beiträgen, die ausdrücklich als offizielle Mitteilungen gekennzeichnet sind. Ohne Zweifel wird der „Osservatore" oft auch zu nur offiziösen Mitteilungen benützt, welche dann mit allen offiziösen Aeußerungen die Möglichkeit teilen, verleugnet zu werden und ebenso für den Leser die Ungewißheit, ob etwas als offiziöse Auslassung angesehen werden kann oder nicht. So lange jene Unklarheit obwaltet — und sie läßt sich eben nur dadurch vermeiden, daß die Nachricht als autoritativ klar gekennzeichnet wird, das heißt aufhört, rein offiziös zu sein und offiziell wird — ist niemand gehalten, in einem derartigen Beitrage mehr zu sehen, als eine reine Privatleistung des Redakteurs oder eines seiner Mitarbeiter. Unter Pius X. kam es öfters vor, daß der Redakteur Angelini selbst in Leitartikeln genau das Gegenteil von dem schrieb, was die eigentliche Ansicht des Papstes war, insbesondere bezüglich des politischen Verhaltens der italienischen Katholiken; trotzdem ließ Pius X. die längste Zeit die Sache ruhig laufen. Auf Anfragen im Staatssekretariat erfolgte zu wiederholten Malen die Antwort, nur die eigens als autoritativ kenntlich gemachten Artikel seien als Aeußerungen des Heiligen Stuhles zu betrachten. Das muß man auch jetzt im Kriege

immer vor Augen haben. Wobei noch ganz besonders zu beachten ist, daß der „Osservatore Romano“ ein zwar gemäßigtes, aber immerhin im Sinne italienischer Politik schreibendes Organ ist. Er identifiziert sich ohne weiteres mit den italienischen Interessen und Wünschen, soweit diesen italienischen Aspirationen durch die Moral, soweit er sie versteht, keine Grenzen gezogen werden. Das soll kein Vorwurf sein, es soll nur zur Klarstellung der ganzen Lage gesagt werden. Der „Osservatore Romano“ kommt eben in Rom heraus, das tatsächlich, allen rechtlichen Verwahrungen zum Trotz, zu einer politisch italienisch denkenden Stadt geworden ist. Hätte der Papst noch seinen Kirchenstaat, so könnte er sich eine Zeitung halten, welche nur rein päpstliche Politik verfolgt und, ganz wie der Papst selbst der Idee des Papsttums nach, vollständig über allen politischen Parteien steht. Heute aber würde ein solches päpstliches Organ überhaupt keine Leser finden. So ist also der Papst, infolge der augenblicklichen Nichtverwirklichung eines eigenen Kirchenstaates, durch die Verhältnisse gezwungen, sich für seine Mitteilungen an die Presse eines Organes zu bedienen, das im übrigen eine immerhin gemäßigte italienisch-nationale, deswegen aber für uns noch lange nicht annehmbare Politik verfolgt. Alles, was im „Osservatore Romano“ selbst in die italienische Kerbe haut, kann man darum als Privatansichten eines italienischen Blattes ruhig seinem Schicksal überlassen, es braucht uns nicht mehr aufzuregen, als wenn der „Corriere d'Italia“ Aehnliches schreibt. Wir hatten ja ein nettes Beispiel in jenem eigenartigen Kommentar zu der frischfröhlichen Kriegszielrede Lloyd Georges an die Gewerkschaftler anfangs Jänner dieses Jahres; nur ein kindliches Ententegemüt konnte mit dem „Osservatore Romano“ diese Rede als eine Friedensrede auffassen und darauf Friedenshoffnungen bauen. Nach der gegenwärtigen Praxis zu schließen, scheinen, nicht zwar die Anwendungen, die man etwa im ferneren Verlaufe davon machen kann, wohl aber die näheren rein theoretischen Erläuterungen zu päpstlichen Dokumenten, auch wenn diese Erläuterungen nicht als offiziell gekennzeichnet sind, der Wichtigkeit der Sache wegen einer schärferen Beaufsichtigung durch das Staatssekretariat zu unterstehen. Dieselben sind zuweilen in einem Tone geschrieben, den nur der anschlagen kann, „der Macht hat“ und den eben in einem dem Heiligen Stuhle so nahestehenden Organ auch tatsächlich nur der anschlagen kann, der wirklich die Macht besitzt. Andere Veröffentlichungen im „Osservatore Romano“ verdanken ihr Ansehen nicht dem Organe, das sie mitteilt, sondern dem, von dem sie ausgehen, wie es ja nicht nur mit Bekanntmachungen des Papstes oder des Staatssekretärs, sondern auch bei vielen anderen Dokumenten der Fall ist, welche vom Staatssekretariat dem „Osservatore Romano“ zur Veröffentlichung überlassen werden. — Diese Bemerkungen waren längst niedergeschrieben, als sie durch folgende Nachricht der „Reichspost“ (10. Februar 1918) eine lehrreiche Be-

stätigung erhielten: „Der ‚Osservatore Romano' erklärt, zu der formellen Erklärung ermächtigt zu sein, daß der Heilige Stuhl für kriegspolitische Aktionen in vom katholisch-religiösen Standpunkte aus gebilligten und vom Papste erlaubten Veröffentlichungen keineswegs eine Verantwortung übernehme und daher die in jenen Veröffentlichungen vertretenen Meinungen und Bestrebungen bezüglich des gegenwärtigen Krieges als persönliche Ansichten der betreffenden Redakteure angesehen werden müssen." Die „Reichspost" vermutet nicht mit Unrecht, daß gerade die oben erwähnte Behandlung der Rede Lloyd Georges durch den „Osservatore Romano" Anlaß zu jener Erklärung geboten habe.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-De.).

Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. Die wenigen Berichte aus der asiatischen Türkei bestätigen neuerdings die äußerst ungünstige Lage der Orientmission. Es herrscht nun allgemein die Ueberzeugung, daß während des Krieges eine Besserung der Verhältnisse ausgeschlossen sei und daß man daher vorläufig die ganze Kraft auf Arbeiten verwenden müsse, die ein sofortiges energisches Eingreifen nach dem Kriege ermöglichen. An diesbezüglichen Vorschlägen fehlt es nicht. Am beachtenswertesten sind wohl die Anregungen, die der genaue Kenner des Orientes, Anton Baumstark, in den „Histor.-polit. Blättern" bringt und in denen er den Missionsfreunden Deutschlands und Oesterreichs zunächst ein intensiveres Studium des Orientes empfiehlt, um leichter die Herzen der Orientalen gewinnen zu können.

Baumstark behauptet nämlich, daß nicht nur die Orientalen mit verschiedenen Vorurteilen gegen die abendländischen Missionäre angefüllt seien, sondern daß man auch umgekehrt im katholischen Deutschland nur zu leicht geneigt sei, bei Besprechung der Unionsfrage zu einseitig nur die Schattenseiten des orientalischen Kirchentums ins Auge zu fassen und ihm daher mit fast verletzendem Mißtrauen, ja fast mit Verachtung zu begegnen. Baumstark empfiehlt daher eine wohlwollende Besprechung der Orientverhältnisse in der katholischen Tagespresse, in den Missionszeitschriften, bei Vorträgen in katholischen Vereinen, vor allem aber dringt er auf eine Ausgestaltung und Vertiefung des Studiums des Orientes in den Seminarien und auf den Hochschulen, wie es Benedikt XV. in vorbildlicher Weise für das in Rom gegründete Institut angeordnet hat. Frankreich und Italien sind den Mittelmächten in dieser Beziehung weit voraus und die großen Opfer, die französische Missionäre für die Orientmission gebracht, erklären auch die dankbare Anhänglichkeit, die ihnen die Orientalen auch während des Krieges

bewahren. Solange es den Missionären der Mittelmächte nicht gelingt, das Vertrauen der Bevölkerung in gleicher Weise zu gewinnen, wie die französischen und italienischen, wird ihre Arbeit sowohl bei den unierten als auch bei den nichtunierten Orientalen auf keine besonderen Erfolge zu rechnen haben. Und die Volksstimmung wendet sich nicht im Laufe von zwei bis drei Jahren; da werden Jahrzehnte vergehen müssen, bis „die Herzen gewonnen sind".

Vorderindien. Die Berichte aus Vorderindien zeigen große Verschiedenheiten in Bezug auf die Erfolge in den einzelnen Missionsgebieten. Am langsamsten schreitet das Missionswerk im Norden, der von Kapuzinern pastoriert wird, vorwärts. Die Erzdiözese Simla und die Diözese Adschmin sind noch in der Anfangsentwicklung begriffen; die erstere zählt kaum 3000, die letztere etwa 4929 Katholiken. Nicht viel besser steht es in der Diözese Allahabad, die unter 50 Millionen Einwohnern nur 10 bis 12.000 Katholiken zählt und in der auch für die Zukunft die Verhältnisse wenig günstig sind, da auf der einen Seite der Protestantismus, auf der anderen der Hinduismus mit allem Nachdruck der katholischen Mission entgegenarbeitet.

In der Erzdiözese Agra werden größere Erfolge aus der Kaiserstadt Delhi und deren nächsten Umgebung gemeldet. Am günstigsten scheinen die Verhältnisse in der von belgischen Kapuzinern geleiteten Diözese Lahore zu liegen. Der Jahresbericht dieses Sprengels für 1916/17 verzeichnet 22.889 Getaufte und 17.410 Katechumenen und eine Zunahme von 2109 Eingeborenen.

Die Mill-Hiller-Gebiete Madras und Kaschmir weisen Ende 1916 640 bezw. 67 Taufen von Erwachsenen und ersteres 57.195, letzteres 2:82 Katholiken auf.

In den vier Diözesen des Pariser Seminares hat das Missionswerk trotz des Krieges nicht ernstlich gelitten. Die Missionsschulen stehen überall in schönster Blüte. Die großen Seminarien sind befriedigend, die kleinen geradezu glänzend besucht. So z. B. weisen das Kleine Seminar in Pondischery und das indische Kolleg in Maisur bei 1000 Schüler auf, und das trotz der Bemühungen der protestantischen Missionäre, die mit ihren bedeutenden Mitteln die katholischen Kinder in ihre Schulen zu locken suchen, worüber namentlich in der Diözese Kumbakonam geklagt wird

Aus mehrerer Missionen kommt die tröstliche Meldung, daß die Priesterberufe in erfreulicher Zunahme begriffen sind. Das trifft namentlich von der Diözese Coimbator und den Jesuitenmissionen von Kalkutta, Mongalore und Tritschinopoly zu. In Tritschinopoly zählt das Große Seminar 14, das Kleine 18 Zöglinge; in Kalkutta wurden im letzten Jahre drei Kandidaten die Subdiakonatsweihe, vier anderen die niederen Weihen erteilt und drei erhielten die Tonsur. Betrübend ist die Meldung, daß die Apostolische Schule in Ranschi, die auf das St.-Albert-Priesterseminar vorbereitet, in finanzielle Schwierigkeiten

geraten ist, da das Kapital aufgezehrt und größere Unterstützungen von auswärts in nächster Zeit nicht zu erwarten sind.

Die Katholikenzahl der genannten Jesuitenmissionen ist im Vergleich zu den Missionen im Norden Vorderindiens bedeutend (Kalkutta über 200.000, Mangalore über 100.000, Trichinopoly 270.000), verschwindet aber doch im Vergleich zu den ungezählten Millionen Heiden, unter denen die Katholiken zerstreut leben.

Ueber Bombay und Poona liegen keine neueren Nachrichten vor.

Die Telugumission in der Diözese Haiderabad macht gute Fortschritte. Leider fehlen die Geldmittel, um Katechisten in genügender Zahl anzustellen. (Frb. k. M.)

Hinterindien. Die letzten Berichte aus den Missionen des Pariser Seminares lauten wieder etwas zuversichtlicher. Die Ruhe, die fast überall eingekehrt ist, ermöglicht eine intensivere Pastorierung und zeitigt bereits schöne Früchte. Der Sakramentenempfang scheint besonders in Küstentonking in Blüte zu stehen, wo Bischof Marcou bei 14.000 Christen 400.000 Beichten und 1,200.000 Kommunionen verzeichnet. Die einheimischen Priester leisten vorzügliche Dienste.

Borneo. Die Apostolische Präfektur Labuan hat nach der Jahresstatistik für 1916 einen kleinen Zuwachs von 180 Erwachsenen zu registrieren. Die ganze Präfektur zählte Ende 1916 4253 Getaufte und 410 Katechumenen. Nach einem anderen Berichte beträgt die Zahl der erwachsenen Getauften 198.

China. Vor mehreren Wochen berichteten ausländische Zeitungen, daß die chinesische Regierung nun doch beschlossen habe, die Deutschen — acht bis zwölf Tausend — aus China auszuweisen, beziehungsweise in Australien zu internieren. Eine amtliche Bestätigung dieser Nachricht liegt noch nicht vor und auch die Missionsberichte, die allerdings sehr spärlich sind, wissen von einer solchen Verfügung nichts.

Die nördlichen Missionen, namentlich die Scheutvelder Missionen in der Mongolei, wurden durch den Krieg schwer betroffen. Umso erfreulicher ist es, daß diese Missionen dennoch gute Fortschritte zu verzeichnen haben.

Die Scheutvelder feierten im vorigen Jahre das 50jährige Jubiläum ihrer Arbeit in der Mongolei. Ein aus diesem Anlaß veröffentlichter Rückblick über die Entwicklung des Missionsfeldes zeigt, mit welchen Schwierigkeiten die Missionäre in den ersten Jahrzehnten zu kämpfen hatten. In harter Arbeit hatten die Lazaristen bei 6000 Christen gewonnen, als sie 1867 das Gebiet den Scheutveldern überließen. Die ersten Anfänge waren wenig versprechend. Im Jahre 1897, nach dreißigjähriger angestrengter Arbeit zählte das ganze Gebiet, das im Jahre 1883 in drei Vikariate zerlegt worden war, erst 28.904 Getaufte. Der Boxeraufstand vom Jahre 1900, der neun Missionären und mehreren Tausenden von Christen das Leben kostete, leitete eine neue Periode in der Missionsgeschichte der Mongolei ein. Die Bekehrungen wurden nun zahlreicher und 1907 zählte man bereits 52.672 Christen, die sich dann im letzten Jahrzehnt fast verdoppelten. Die Statistik des Jubiläumsjahres verzeichnet 98.201 Christen und zahlreiche Bitten um Aufnahme ins Katechumenat. Bei der anerkannt tüchtigen Missionsmethode der Scheutvelder ist zu hoffen, daß die Erfolge in Zukunft noch tröstlichere sein werden

Japan. Aus Japan liegt nur eine Nachricht aus der Präfektur Niigata vor, welche besagt, daß die Steyler auch im verflossenen Jahre ihren Missionsarbeiten ungestört nachgehen konnten. Das Bekehrungswerk geht zwar, wie überall in Japan, langsam voran, der Apostolische Präfekt ist aber frohen Mutes und hofft, daß es mit dem zweiten Tausend rascher gehen wird. Im Berichtsjahre 1917 zählte man 463 Getaufte und 35 Katechumenen. Um dem Mangel an eingeborenen Arbeitern abzuhelfen, wurde in Niigata eine Katechisten- und in Akita eine Katechistinnenschule eröffnet.

2. Afrika.

Uganda. Die günstige Entwicklung hielt auch im letzten Jahre an, das 5596 Taufen von Erwachsenen brachte. 100 Missionäre, 39 Schwestern und 1392 Katechisten teilen sich um die Arbeit unter 158.127 Getauften und 71.102 Katechumenen. Die Zahl von 2,027.909 Kommunionen zeigt, daß das religiöse Leben blüht.

Im Kilo-Distrikt jenseits des Albertsees ist eine Neugründung unter dem Volksstamme der Balendu in Vorbereitung. Die Balendu zählen bei 75.000 Seelen und bieten die besten Vorbedingungen für die Aufnahme des Christentums.

Deutsch-Ostafrika. Die eingelaufenen Nachrichten bestätigen, daß in den westlichen Missionsbezirken der Provinz wieder Ruhe eingekehrt ist und daß die Missionsarbeit allmählich wieder Früchte zu bringen beginnt.

So verzeichnet das Vikariat Tanganjika einen Jahreszuwachs von 490 erwachsenen Getauften und einen Gesamtstand von 13.118 Katholiken und 6517 Katechumenen, die von 35 Missionären und 192 Katechisten pastoriert werden.

Aehnlich stehen die Verhältnisse im Vikariate Nyansa. Der Jahresbericht weist 12.365 Getaufte und 7307 Katechumenen auf; getauft wurden im Berichtsjahre 2174, darunter 519 Erwachsene.

Im Vikariate Unyanyembe konnten während des Krieges die Kirche in Ndala und mehrere Filialkapellen vollendet werden. Die Neuchristen haben dabei nach Mitteilungen des Bischofes Leonard einen bewundernswerten Opfersinn an den Tag gelegt und die meisten Arbeiten unentgeltlich verrichtet. Die Zahl der Christen des Vikariates betrug anfangs Juli 1917 5524, die der Katechumenen 2534. Getauft wurden 168 Erwachsene und über 500 Kinder.

Aus den östlichen Missionssprengeln ist leider keine Besserung zu melden. Seit dem letzten Berichte scheint sich hier nichts verändert zu haben.

Bischof Thomas meldet aus Daressalam, daß die zurückgebliebenen Missionäre Kriegsnachrichten nur aus den in Britisch-Ostafrika erscheinenden Wochenausgaben der englischen Zeitungen, sowie aus den Reuter-Telegrammen, die in der Stadt im Auszug angeschlagen werden, erfahren können.

Der Bischof erwähnt auch, daß die Stationen Simbasi und Kurasini, in denen der Viehstand wie früher geblieben ist, für die Internierten eine wertvolle Einnahme bilden.

Die Station Bagamoyo feierte am 14. April d. J. das fünfzigjährige Jubiläum ihres Bestandes. Bagamoyo ist die älteste Station der Väter vom Heiligen Geiste in Deutsch-Ostafrika und verdankt ihr Entstehen dem unermüdlichen Eifer der Patres Baur (Père Etienne) und Horner.

Mozambik. Die Patres Limbrock und Seigerschmied sind als österreichische Untertanen aus der Kolonie ausgewiesen worden.

Madagaskar. Sämtliche Missionen auf Madagaskar haben schöne Erfolge aufzuweisen, obgleich sie fast alle Mangel an Personal und Geldmittel haben. Die freiwilligen Katechisten wären mit 5, 3 und 2 Franken monatlicher Entschädigung zufrieden, aber die Missionäre einzelner Sprengel, wie z. B. des Vikariates Tananarivo, sind nicht einmal im Stande, diese kleine Auslage zu bestreiten.

Trotz der Armut der eigenen Gemeinden haben die Madagassen drei Millionen Franken Kriegsspende für Frankreich aufgebracht und außerdem Tausende von Tonnen an gefrorenem Fleisch und anderen Lebensmitteln nach Europa geschickt. Ein Zehntel dieser Spende hätte die Missionäre auf Jahre hinaus vor Not bewahrt und zur Errichtung von Hunderten von Katechistenposten hingereicht. Viel Dank dürften die Missionäre für ihre patriotische Haltung kaum finden!

Ober-Kongo. Das Vikariat Ober-Kongo gehört zu jenen Missionen der Weißen Väter, in denen das religiöse Leben in bewundernswerter Blüte steht. Die Jahresstatistik 1916 bis 1917 weist bei einer Zahl von 14.481 Christen 230.714 Beichten und 308.058 Kommunionen auf. Auch das Vereinsleben scheint sehr entwickelt zu sein; es gibt einen Marienverein, einen Vinzenz- und Elisabethenverein, einen Cäcilien- und sogar einen Turnverein unter dem Titel St.-Viktor-Verein, 18 Waisenhäuser und Asyle sorgen für die Erziehung der Kinder, 14 Hospitäler und 46 Armenapotheken für das leibliche Wohl. Katechumenen zählt das Vikariat anfangs Juli 1917 5231, Taufen von Erwachsenen im letzten Jahre 1024.

Kongo. Nach Nachrichten einer Missionsschwester aus Ober-Ubanghi-Schari nimmt infolge der Ueberanstrengung der Bevölkerung und des herrschenden Lebensmittelmangels die Schlafkrankheit in erschreckender Weise zu. Die Mission ist leider nicht in der Lage, der Krankheit zu steuern, da ihr die Hilfsmittel fehlen.

Die Mill-Hiller-Mission hat es auf 3514 Getaufte und 4662 Katechumenen gebracht. 55 Katechisten unterstützen die 12 Missionäre. Schwestern fehlen noch ganz.

Angola. Angola wurde nach einer Nachricht aus Malanga neu eingeteilt und ein neues Missionsgebiet mit Namen Ruanza-Norte geschaffen. Die näheren Grenzen sind im Berichte nicht angegeben.

(Korresp. „Afrika".)

Gabun. Einen interessanten Einblick in die Schwierigkeiten der Missionsarbeit bietet ein Brief des Bischofes Martrou über die in der Wildnis liegende Station St. Hilarius. Der Bischof schreibt:

„Von Ndjole aus brauchen unsere kleinen Boote, Pirogen genannt, 25 Tage, um nach St. Hilarius zu kommen. Die Fahrt auf dem Flusse ist sehr mühsam. 25 Tage lang muß man zwischen Sandbänken, Felsen und Baumstümpfen, welche das Bett des Ogowe teilweise anfüllen, herumfahren. Manchmal kommt es vor, daß die Schiffe in den reißenden Strudeln zugrunde gehen und man ist froh, wenn man weiter nichts verliert als sein Gepäck. Was könnte der dortige Missionär P. Hec erzählen, der schon über 20 Jahre segensreich in dieser Gegend wirkt!"

Unter-Nigeria. Der Jahresbericht für 1917 meldet Fortschritte auf allen Linien. Auffallend ist die Zunahme der Katechisten und der Katechistenposten; die Zahl der ersteren ist von 338 auf 506, die der letzteren von 184 auf 280 gestiegen. Die drei Dörfer Aguleri, Nteje und Tybariam, die bereits ganz christlich sind, dehnen sich stetig aus. In der ganzen Präfektur zählt man 10.829 Getaufte und 32.448 (1916 18.854) Katechumenen. Erfreulich ist auch die Vermehrung der Schulen um 90 (1916: 197, 1917: 287) und der Schüler (1916: 15.369, 1917: 20.900). So erfreulich die Zahl der Katholiken im Vergleich zu anderen Missionen ist, so ist sie doch verschwindend klein im Vergleich zu den 8 Millionen Heiden, unter denen die Katholiken leben und die, wie es im Berichte heißt, alle bereit wären, irgend eine christliche Religion anzunehmen. Neun protestantischen Sekten steht eine einzige katholische Mission gegenüber und auch diese zählt nur 16 Priester, 7 Brüder und 5 Schwestern. Und dennoch hoffen die katholischen Missionäre mit der Zeit die Oberhand zu bekommen. („Afrika-Korresp.")

Togo. Die 22.128 Katholiken und 1236 Katechumenen Togos sind seit Dezember v. J. verwaist. In Togo durfte nur der Provikar Wille zurückbleiben, um die Angelegenheiten der Mission in Ordnung zu bringen, doch wurde ihm bedeutet, daß auch seine Stunde bald schlagen werde. Die Schwestern wurden in ihr Mutterhaus Steyl zurückbefördert.

Fernando-Poo. Die Missionsarbeit der zurückgebliebenen Pallottinerpatres Zeus und Ruf zeitigt immer schönere Früchte. Die Katechumenen zählen bereits nach Tausenden.

Nordafrika. In den nordafrikanischen Missionen der Weißen Väter ist die Zahl der Christen auf 1247 und im Sudan auf 2846 gestiegen. Die Zahl der Taufen von Erwachsenen betrug in ersteren bloß 15, im letzteren 135, doch ist zu erwarten, daß es den 90 Katechisten im Sudan gelingen wird, die Zahl der Katechumenen, die jetzt schon 3852 betrug, in Bälde erheblich zu erhöhen. Die 10 Hospitäler und 31 Armenapotheken gewinnen den Missionären langsam das Vertrauen der Bevölkerung.

3. Amerika.

Kanada. Um dem durch den Krieg immer fühlbarer werdenden Leutemangel abzuhelfen, haben die Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis in der Residenzstadt des Erzbischofes zu Edmanton ein neues

Studienhaus für junge Oblaten eröffnet. Der Nachschub ist in erster Linie den Apostolischen Vikariaten von Athabaska, Mackenzie, Kewatin und Yukon zugedacht. (Frb. k. M.)

Vereinigte Staaten. Das nordamerikanische Seminar für auswärtige Missionen in Mary Knoll beabsichtigt, in der nächsten Zeit ein selbständiges Missionsgebiet in China zu übernehmen. Die nötigen Verhandlungen mit der Propaganda sollen schon in der nächsten Zeit eingeleitet werden.

Die Gesamtzahl der in den Vereinigten Staaten lebenden Indianer wird nach der neuesten Schätzung mit 284.097 Seelen angegeben, von denen rund 100.000 zur katholischen Kirche gehören. Die Seelsorge und Evangelisierung der noch heidnischen Indianer, man schätzt sie auf 110.000, liegt in den Händen von 178 Ordens- und 92 Weltpriestern. Selbständige Indianermissionen finden sich in etwa 30 Bistümern. (Frb. k. M.)

Zentralamerika. Die Karaibische Mission der Mill-Hiller hat für das Jahr 1916 27 Taufen zu verzeichnen, 6 von Erwachsenen, 21 von Kindern. Die Zahl der Getauften beträgt dermalen 400.

Mexiko. Die nach den Vereinigten Staaten geflüchteten Bischöfe und Ordensleute sind in der Verbannung nicht müßig. Voll Vertrauen auf eine bessere Zukunft sind sie eifrig bedacht, einen tüchtigen geistlichen Nachwuchs zu erziehen, der zur gegebenen Zeit an der Heilung der geschlagenen Wunden mitarbeiten soll. Der Zuzug junger Leute aus Mexiko hält erfreulicherweise an.

Brasilien. Neueren Mitteilungen zufolge will die brasilianische Regierung die grundsätzliche Forderung aufstellen, daß in der Landeskirche ausschließlich ein einheimischer brasilianischer Klerus wirke. Da unter der einheimischen Bevölkerung die Zahl der Berufe gering ist, so würde diese Verfügung, falls sie strenge durchgeführt würde, nahezu den Zusammenbruch des kirchlichreligiösen Lebens in Brasilien bedeuten. Hoffen wir, daß dieser Schlag rechtzeitig abgewendet wird.

Die im Jahre 1910 von portugiesischen, aus ihrer Heimat vertriebenen Jesuiten gegründete Ordensprovinz von Brasilien zählte im Jahre 1917 bereits 66 Priester, 6 Scholastiker und 41 Brüder, zusammen also 113 Mitglieder. In ihrer Hand befanden sich zur selben Zeit 3 Lehranstalten und 5 sogenannte Residenzen. Außerdem hielten die Patres zahlreiche Missionen und Exerzitien in verschiedenen Diözesen ab und übernahmen auch den philosophisch-theologischen Unterricht für die Kleriker der neu organisierten brasilianischen Benediktiner-Kongregation. (Frb. k. M.)

Die in Südbrasilien wirkenden deutschen Jesuiten blieben bisher unbehelligt. Ihre Schulen sind glänzend besucht, in mehreren Anstalten mußte eine größere Anzahl von Bewerbern abgewiesen werden.

Auch die deutschen Franziskaner berichten, daß sie in ihren Arbeiten nicht behindert werden. Wegen Leutenot sind sie aber nicht in der Lage,

den aus verschiedenen Diözesen gestellten Einladungen um Abhaltung von Volksmissionen nachzukommen.

Die Franziskaner von Düsseldorf lenken in einer Zuschrift an die „Katholischen Missionen" 1917/18 (Maiheft) die Aufmerksamkeit der Leser auf ihre mit der Prälatur von Santarem verbundene Indianermission am Cururiefluß und empfehlen diese Mission dem Wohlwollen der Katholiken Deutschlands.

Eine von der französischen Presse verbreitete Meldung, daß die brasilianische Regierung alle Niederlassungen der deutschen Franziskaner beschlagnahmt habe, hat bis jetzt keine authentische Bestätigung gefunden. Nach den oben erwähnten Berichten der Missionäre käme eine solche Verordnung ganz überraschend. Hoffen wir, daß sie eine Ente der Entente ist!

Peru. Der Apostolische Präfekt von Ucayali berichtet, daß die Zustände im Kautschukgebiet von Putumayo seit der Errichtung einer eigenen Mission für dieses Gebiet durch Pius X. besser geworden, daß aber die schmachvolle Ausraubung der Campa-Indianer durch die Caucheros (Kautschuksammler) am unteren und oberen Ucayali fortdauert.

Die Folge davon ist, daß die Indianer auch den Missionären (englischen Franziskanern) mit Mißtrauen begegnen und in ihrem grimmigen Hasse auch die Mission nicht verschonen. Die Missionäre schwebten wiederholt in Lebensgefahr und erst vor kurzem wurde das Missionshaus von Aporoquiali zerstört. (Frb. k. M.)

4. Australien und Ozeanien.

Aus der fernen Südsee liegen nur äußerst spärliche Meldungen vor. So erfahren wir aus der Maori-Mission auf Neuseeland, daß ihr Zuwachs im Jahre 1916 63 Erwachsene und 426 Kinder betragen hat und daß damit die Gesamtzahl der Katholiken der Mission auf 7619 gestiegen ist.

Auf den Fidschi-Inseln trat ein Dörfchen bei Makuata vom Protestantismus zum Katholizismus über.

In Neukaledonien wurde ein französischer Marinekommandant von den Maristen und ihrem Bischofe feierlich empfangen.

5. Europa.

Holland. Die Apostolische Schule in Tilburg weist eine sehr günstige Entwicklung auf. Sie beherbergt bereits 106 Studenten, die alle Missionäre werden wollen.

Einen interessanten Artikel über die neuere Missionsbewegung in Holland bringt das Juniheft der „Katholischen Missionen" (1918).

Irland. Das von den in Maynrooth versammelten irischen Bischöfen errichtete Missionsseminar soll noch im Laufe dieses Jahres, und zwar in der Diözese Gelway, eröffnet werden.

Die Studienhäuser der Mill-Hiller (errichtet 1916) und der Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau Maria entwickeln sich erfreulicherweise.

Italien. An Stelle des verstorbenen Kardinals V. Serafini wurde der Kardinal Wilhelm van Rossum zum Präfekten der heiligen Kongregation de Propaganda fide ernannt.

Der neue Kardinal-Präfekt gehört dem Redemptoristenorden an und ist vielen Lesern vom Eucharistischen Kongreß in Wien her bekannt. Er wurde am 3. September 1854 in Zwolle, einer kleinen Stadt Nord-Hollands, geboren und am 27. November 1911 zum Kardinal ernannt. Die katholischen Missionen können sich zu dem neuen Führer nur beglückwünschen.

Balkan. Die von Erzbischof Dr Stadler 1891 gegründete Schwesternkongregation der „Dienerinnen des Jesukindes", die einzige einheimische Frauenkongregation, besitzt bereits 23 Häuser, in denen 108 Schwestern mit ewigen Gelübden, 43 Schwestern mit zeitlichen Gelübden, 16 Novizinnen und 16 Kandidatinnen wirken. Die Schwestern erfreuen sich überall des größten Ansehens.

Deutschland. Die nach Fulda vom Xaverius-Missionsverein einberufene große Missionskonferenz, an der aus Oesterreich Domherr Monsignore Wolny und P. Heiger S. J. in Vertretung des Kardinal-Fürsterzbischofes Dr Piffl teilnahmen, hat folgende Entschließung zu dem bekannten „Missionsstreit" in Deutschland gefaßt: Die Generalversammlung des Xaverius-Vereines lehnt sowohl für sich als auch für andere Organisationen jede ganze oder teilweise Monopolisierung des heimatlichen Missionswesens ab. Sie erstrebt gegenseitige volle Arbeitsfreiheit innerhalb der Statuten und unter der Oberleitung des hochwürdigsten Episkopats. — Die Generalversammlung des Xaverius-Vereines hat mit Bedauern davon Kenntnis genommen, daß in letzter Zeit mehrfach unerledigte Angelegenheiten des heimatlichen Missionswesens in der Oeffentlichkeit behandelt worden sind. Sie dankt dem Generalvorstand für die diesbezüglich bewiesene weise Zurückhaltung und bittet ihn, wie bisher auch weiter solche unerledigte Angelegenheiten der Oeffentlichkeit nicht vorzulegen, sondern nur dem hochwürdigsten Episkopat zur Entscheidung zu unterbreiten.

Oesterreich. Die St.-Petrus-Claver-Sodalität hat im Jahre 1917 1,411.421 K 43 h an Missionsalmosen verteilt, von denen ein Teil erst nach Friedensschluß ausgezahlt werden kann. Für viele Missionen wird diese Unterstützung die einzige sein, die ihnen während des Krieges zukommt. Der Spendenausweis ist ein neuer Beweis der segensreichen Tätigkeit der Sodalität.

Sammelstelle: Bisher ausgewiesen: 45.639 K 62 h. Neu eingelaufen: Bei dem Berichterstatter: Kooperator Franz Druckenthaner in Andorf 4 K (Ergänzung); Benefiziat Ignaz Raffeiner in Dorf Tirol bei Meran von Josef Gumpold, Tritschenbauer in Dorf Tirol bei Meran, für Missionszwecke 1650 K; Benefiziat Josef Gößner in Schärding im Namen der dortigen Marianischen Kongregation zum Loskauf eines Negerkindes 24 K. — Bei der Redaktion: Theologen-Missionsverein St. Florian

Oberösterreich, für Unterstützung der Missionen in China 75 K, in Japan 75 K und in Indien 50 K; dem Immakulata-Verein für Orientmission in Wien 50 K. — Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 47.567 K 62 h. Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Redaktion.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Von P Al. Steinen S. J.

1. **Rosenkranz von einem Gesetz für Soldaten.** Herr Hofpfarrer Dr Seidl in Wien stellte an Seine Heiligkeit die Bitte, den Soldaten einen Rosenkranz von nur einem Gesetzchen zu erlauben. Durch Reskript der Pönitentiarie vom 16. November 1917 gab der Heilige Vater die Erlaubnis, daß die Soldaten statt der gewöhnlichen Rosenkränze sich eines kleinen, mit einem einzigen Gesetzlein und dem entsprechenden Vaterunser, bedienen dürften. Diese kleinen Rosenkränze können mit den gewöhnlichen Ablässen versehen werden „perdurantibus expositis circumstantiis“.[1])

2. **Weihe der Familie an das göttliche Herz Jesu.**[2])

1. Will man die mit dieser Weihe verbundenen Ablässe gewinnen, so muß man die Weihe im Hause selbst vornehmen, nicht in der Kirche.

2. Der Ordinarius loci soll entscheiden, ob die Weihe durch einen Laien vorgenommen werden darf.

3. Die von Pius X. am 19. Mai 1908 gegebene Weiheformel soll angewandt werden. Der authentische Text wird in französischer und lateinischer Sprache mitgeteilt; deutsch, siehe Beringer-Hilgers I. 198, n. 122. „Heiligstes Herz Jesu, du hast der seligen Margareta“ u. s. w.

4. Die 300 Tage Ablaß für die jährliche Erneuerung können von allen, die an der Weihe teilnehmen, gewonnen werden.

Wird die Weihe erneuert durch die unter 3. vorgeschriebene Weiheformel, so kann auch am Jahrestage ein vollkommener Ablaß gewonnen werden unter den gewöhnlichen Bedingungen. Empfang der heiligen Sakramente u. s. w.[3])

3. **Gebete, neuerdings mit Ablaß versehen.**[4]) Zum gekreuzigten Heiland (vom heiligen Paulus a cruce): „Herr, dafür danke ich, daß du am Kreuze für meine Sünden gestorben bist.“ 300 Tage, täglich einmal.

Die ehrwürdige Stifterin der Töchter der Liebe vom heiligen Vinzenz von Paul, Ludovika von Marillac, pflegte auf ihren Reisen beim Anblick einer Kirche, oder auch, wenn sie durch Krankheit und Arbeiten am Besuche des eucharistischen Heilandes verhindert war, zu ihrem heiligen Schutzengel zu beten: „Mein lieber Engel, gehe hin wo

[1]) St. Eucharistia, Organ der „Priester der Anbetung“, April 1918, 63. [2]) A. A. S. X. 154 ss. Vgl. L. Quartalschrift 1917, 191 ff. — [3]) A. S. S. 41, 553; Beringer-Hilgers I, 19, 9. — [4]) A. A. S. X. 151, 152, 153, 157.

mein Jesus ruht, ich beschwöre dich; sage diesem göttlichen Erlöser, ich bete ihn an und ich liebte ihn aus meinem ganzen Herzen. Lade diesen anbetungswürdigen Gefangenen der Liebe ein, in mein Herz zu kommen, dort seinen Aufenthalt zu nehmen. Zu klein ist dieses Herz, um einen so großen König zu beherbergen, aber ich will es wachsen lassen durch die Liebe und den Glauben."

Von altersher ist in der oben genannten Kongregation dieses Gebet zur schönen Gewohnheit geworden. Zur weiteren Verbreitung dieser frommen Uebung wurde das Gebetchen auf Bitten der Generaloberin mit einem Ablaß bereichert. 300 Tage, jedesmal, wenn man in ähnlicher Lage das Gebetchen verrichtet.

Das Gebet für die Bekehrung Japans: „O Maria, fulgida stella matutina", Beringer-Hilgers I. 312 f. wurde durch einen neuen Ablaß wiederum empfohlen. Vollkommenen Ablaß gewinnt der, der es einen Monat lang täglich betet. Beichte, Kommunion und Gebet nach der Meinung des Papstes.

„Heiliges Herz Jesu, werde gekannt, werde geliebt werde nachgeahmt." 300 Tage, einmal täglich.

4. Die „consociatio a. S. Gerardo Majella", errichtet in der Muttergotteskirche zu Caposele, wurde durch apostolisches Schreiben vom 28. Jänner 1918 zur Erzbruderschaft erhoben. Moderator derselben ist der P. Rektor des Redemptoristenkollegs ebenda, oder ein anderer Pater durch P. Rektor ernannt. Der Erzbruderschaft steht es zu, sich alle Bruderschaften vom heiligen Gerard Majella anzugliedern, alle ihr selbst verliehenen Ablässe den anderen Vereinigungen mitzuteilen, alles unter den üblichen Vorbehalten.[1])

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Fortbestand des Aufsichtsrates und der Eidesvorschrift gegen die modernistischen Irrtümer.) Die Gesetze Pius' X. in dem Rundschreiben „Pascendi" und dem Motuproprio „Sacrorum antistitum", daß in jeder Diözese ein Aufsichtsrat („Consilium a vigilantia") gegen die schleichenden Irrtümer des Modernismus eingesetzt und von allen Priestern, welche seelsorgliche oder lehramtliche Funktionen ausüben wollen, sowie von den Kandidaten der höheren Weihen ein Eid nach dem bestimmten Formulare gegen diese Irrtümer abverlangt werden muß, finden sich im neuen Kodex nicht. Daher war die Annahme berechtigt, ja nach can. 6, n. 6, zwingend, daß diese Disziplinarvorschriften des bisherigen Rechtes mit Pfingsten 1918 außer Kraft getreten seien. Sie tragen auch wesentlich die Merkmale so übergehender, durch die Zeitverhältnisse notwendig gewordener Maßnahmen an sich. Anderseits ist nicht zu verkennen, daß die Gefahren, denen jene gesetzlichen

[1]) A. A. S. X. 129 sq.

Maßnahmen des Papstes Pius X. begegnen wollten, keineswegs völlig überwunden und gebannt sind. Unter diesen Umständen hat das heilige Offizium mit Dekret vom 22. März 1918 mit ausdrücklicher Genehmigung des gegenwärtigen Papstes verfügt, daß auch nach Inkrafttreten des neuen Gesetzbuches die erwähnten Vorschriften Pius' X. bezüglich des Consilium a vigilantia und des Antimodernismuseides bis auf eine weitere Verfügung des Apostolischen Stuhles voll und ganz aufrecht bleiben. (A. A. S. X. 136.)

(Heiligsprechungsprozeß der seligen Maria Margareta Alacoque.) Am Passionssonntage, dem 17. März d. J., erfloß im Auftrage des Heiligen Vaters das Dekret der Ritenkongregation, daß nunmehr, nachdem der Heiligsprechungsprozeß der seligen Maria Margareta Alacoque zum Abschluß gekommen ist, die feierliche Kanonisation, sobald es die Verhältnisse gestatten, in der Peterskirche stattfinden soll („tuto procedi posse"). (A. A. S. X. 145 ss.)

(Verschiedene Zweifel hinsichtlich der aufgehobenen Feiertage.) Die ersten in den Acta Ap. Sedis veröffentlichten Entscheidungen der päpstlichen Kommission zur authentischen Auslegung des neuen Kodex (dd. 17. Februar 1918) befassen sich mit den aufgehobenen Feiertagen. 1. In Frankreich sind und bleiben mit Bewilligung des Heiligen Stuhles die Feste der Beschneidung und der Erscheinung des Herrn, der Unbefleckten Empfängnis und der heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus, welche in der ganzen Kirche de praecepto sind, aufgehobene Feste. Wenn nun eines dieser Feste auf einen Abstinenztag trifft, so ist in Frankreich die Abstinenzpflicht an diesen Tagen zu beobachten. (Analog ist bei uns, wo das Fest des heiligen Josef nicht eingeführt ist und auch gemäß can. 1247, § 3, ohne ausdrückliche Gutheißung des Heiligen Stuhles nicht de praecepto eingeführt werden kann, am 19. März, wenn es auf einen Abstinenztag trifft, die Enthaltung von Fleischspeisen zu beobachten.) 2. Wenn der Kodex in den Kanones 339, § 1, und 466 bestimmt, daß die Bischöfe und Pfarrer auch an den festa suppressa zur applicatio pro populo verpflichtet sind, so sind hier unter den „aufgehobenen Feiertagen" nicht etwa bloß die unter Pius X. aufgehobenen zu verstehen, sondern dieselben Applikationstage gemeint, die bisher in der Gesamtkirche gegolten haben. — 3. Der Festkatalog des Can. 1247, § 1, ist so zu verstehen, daß die darin nicht mehr aufgenommenen Feiertage, wenn sie auch mancherorts bisher auf Grund von Partikulargesetzen, uralten Gewohnheiten oder speziellen Indulten des Heiligen Stuhles noch als gebotene Feiertage beobachtet wurden, nirgends mehr die Verpflichtung zur Anhörung der heiligen Messe und zur Enthaltung von knechtlicher Arbeit nach sich ziehen. (Es sind also durch den neuen Kodex ipso facto und ausnahmslos die für viele österreichische und deutsche Diözesen bis Pfingsten 1918 auf Grund besonderer päpstlicher Indulte noch aufrecht erhaltenen Feiertage Ostermontag, Pfingstmontag, Mariä Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Mariä Geburt usw. „abgeschafft"). (A. A. S. X. 170.)

(Teilweise Zurücknahme der den Bischöfen vom Heiligen Stuhle im äußeren Rechtsbereich erteilten Fakultäten.) Mit dem Inkrafttreten des neuen kirchlichen Gesetzbuches erhielten die Ordinarien zahlreiche Dispensbefugnisse, die ihnen bisher durch besondere Indulte des Heiligen Stuhles verliehen wurden, vom Gesetze zugestanden. Manche der bisherigen Fakultäten haben ferners eine Rechtslage zur Voraussetzung, die nach dem neuen Kodex nicht mehr zutrifft. Endlich widerspricht die Verschiedenheit der Dispensvollmachten, wie sie bisher für die verschiedenen Kirchenprovinzen und Länder gegeben zu werden pflegten, der ganzen Tendenz der Kodifikation, die eben möglichste Rechtseinheit und Rechtsgleichheit in der ganzen Kirche schaffen wollte. — Aus diesen Erwägungen erfloß über Auftrag des Papstes ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 25. April 1918, welches bestimmt:

1. In allen Diözesen, die im Verbande der geordneten kirchlichen Hierarchie unter dem allgemeinen Kirchenrechte stehen (mit Ausschluß also der der S. C. de propaganda fide unterstellten Gebiete, für welche die Regelung später erfolgen wird), gelten alle den Ordinarien vom Heiligen Stuhle herkömmlich durch Breven oder gedruckte Formularien auf bestimmte Fristen (25 Jahre, Quinquennien, Triennien) für den äußeren Rechtsbereich erteilten Vollmachten mit dem 18. Mai 1918 (Pfingstfest) als erloschen.

2. Wenn ein Ordinarius wegen weiter Entfernung, infolge der Kriegsverhältnisse oder aus was immer für Gründen nicht rechtzeitig von diesem Dekrete Kenntnis erhielt und diese Vollmachten weiterhin zur Anwendung gebracht hat, so erklärt der Heilige Vater die so getroffenen Verfügungen und erteilten Dispensationen für rechtsgültig; jeder Ordinarius hat aber vom Tage an, wo er Kenntnis von diesem Dekrete erhält, des weiteren Gebrauches dieser Fakultäten, wenn nicht eine Rechtshandlung schon eingeleitet ist, sich zu enthalten.

3. Aufrecht bleiben die Fakultäten der heiligen Pönitentiarie für das forum internum, ferner die in Anbetracht der jetzigen Kriegszeit gewährten und die von einzelnen Ordinarien aus besonderen Gründen erbetenen und erhaltenen Vollmachten.

4. Hinsichtlich der Ehedispensvollmachten wird verwiesen auf die in den Kanones 1043—1045 den Ordinarien gewährten, sehr weitgehenden Dispensbefugnisse für Trauungen in Todesgefahr und für den Fall, wo ein Hindernis erst entdeckt wird, wenn schon alles für die Trauung vorbereitet und ein Aufschub ohne schwe en Schaden nicht mehr möglich ist. Ueberdies wird den Ordinarien in Amerika, auf den Philippinen, in Ostindien, in Afrika mit Ausschluß der Mittelmeerküste und in Rußland auf fünf Jahre die Vollmacht gewährt a) die impedimenta minora (can. 1042) zu dispensieren und Ehen, die wegen solcher Hindernisse ungültig geschlossen sind, in radice zu sanieren, b) die impediment. ma ora, auch wenn sie mehrfach auftreten, zu dispensieren, soweit sie kirchenrechtlich bestehen, ausgenommen Priesterweihe und Schwägerschaft gerader Linie nach Vollzug der Ehe; und vom Hindernis mixtae

religionis , u dispensieren, wenn das Dispensgesuch an den Heiligen Stuhl geleitet ist und, ehe die Erledigung einlangt, ein dringender Grund den Eheabschluß notwendig macht. Doch müssen bei solchen Dispensationen die m Kodex enthaltenen allgemeinen Normen bezüglich der Ehehindernisse gewahrt und die Taxen der S. C. de Sacramentis geleistet werden. — In derselben Weise und mit denselben Beschränkungen erhalten die Ordinarien von Frankreich, Großbritannien, Deutschland, Oesterreich und Polen auf die Dauer des gegenwärtigen Krieges die Vollmach , von den erwähnten Ehehindernissen Dispensen zu erteilen, so oft das Dispenseinschreiten an den Heiligen Stuhl voraussichtlich durch einen Monat schwer oder unmöglich ist.

(A. A. S. X. 190 ss.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

I. **(De sterilitate facultativa.)** Cum nullum exista licitum medium impediendae generationis, moralistae conjugibus ulterioris prolis conceptionem evitare volentibus plerumque quam vocant sterilitatem facultativam commendant, quae in eo consistit, quod conjuges e tempore, quo conceptio facilius accidit, se continent, ceteris vero temporibus matrimonio utuntur. Tamquam dies conceptioni faventes designari solent tres quatuorve dies ante et quindecim dies post inceptam menstruationem.

Utrum re vera ita sit, hucusque experimento stricte scientifico probatum non est. Magna enim difficultas ex eo oriebatur, quod propter jugem commercii maritalis possibili atem ei ui haud potuit, quaenam ex pluribus copulis habitis praecise ad fecundationem ovuli duxerit.

Sicut in plerisque aliis, sic etiam ad solutionem huius quaestionis bellum hodiernum contulit. — Maiore parte virorum ad arma vocata o casio copulae ad illos saepe paucos restricta est dies, quibus licet domum reverti, ita ut nonnumquam dies copulae fructificantis indubi determinari possit. Qua circumstantia, uti refert Krieg in „Naturwissenschaftliche Wochenschrift" (1917, Nr. 47, pg. 670. sq.) usus est Dr P. W. Siegel, medicus assistens in clinica gynaecologica universitatis Friburgensis. In ducentis et viginti casibus statuit enim sic diem copulae foecundantis et invenit maiorem foecundationum partem sequi ex copulis habit in temporis spatio a die menstrui fluxus u que in diem duod cimum et quidem ita, ut numerus copularum fructificantium crescat a die primo usque in diem sextum et postea aequus permaneat usque in diem duodecimum. A die duodecimo numerus copularum foecundantium celeriter minuitur in diem vigesimum secundum, a quo

die usque ad menstruationem sequentem fere nulla copula foecundat.

Sententia ergo moralistarum supra relata sat bene quadrat cum eis, quae Siegel statuit, exceptis unice illis tribus quatuorve diebus ante menstruationem, quibus aeque nullum existit conceptionis periculum sicut reliquis ante menstruationem diebus. Pro cura animarum proinde simpliciter retinendum est, prioribus duabus hebdomadibus post menstruationem conjugibus prolem evitare volentibus a copula abstinendum esse, subsequentibus vero posterioribus duabus matrimonio utendum.

Adjungimus Siegel praeterea observasse ex copula a die primo post menstruationem usque in diem nonum pueros plerumque nasci, a die decimo usque in diem decimum quartum pueros puellasque ex aequo stare, ultimis denique diebus i. e. a die decimo quinto usque in diem vigesimum secundum e contra praevalere puellas.

Emaus. P. Dr Schacherl O. S. B.

II. **(Die Zeugen bei einem schriftlichen Testamente.)** Die kaiserliche Verordnung hat § 579 und § 581 des a. b. G.-B. bezüglich der Zeugen eines schriftlichen Testamentes etwas abgeändert. Das Testament muß von dem Testator eigenhändig unterfertigt werden. Es genügt also nicht die Niederschreibung des Namens von anderer Hand. Es müssen drei fähige Zeugen unterfertigt sein, von welchen zwei zu gleicher Zeit gegenwärtig sein müssen. Der Testator hat ausdrücklich zu erklären, daß das Schriftstück seinen letzten Willen enthalte. Den Inhalt des Testamentes muß er ihnen nicht mitteilen. Die einfache Unterschrift der Zeugen genügt auch nicht, sondern der Name muß einen auf die Zeugenschaft hinweisenden Zusatz tragen als: N. N. als Zeuge des Testamentes. Wenn der Erblasser nicht lesen kann und nur mit drei Kreuzen seine Unterschrift gibt, so muß ein Zeuge das Testament in Gegenwart der zwei anderen dem Erblasser vorlesen und dieser muß bekräftigen, daß der Inhalt seinem Willen gemäß ist. Der Schreiber des Testamentes kann zugleich Zeuge sein, aber der Schreiber kann nicht zugleich der Verleser sein, da in dem Falle, wo der Erblasser nicht lesen kann, sonst leicht Täuschungen vorkommen könnten.

Schwechat. Fr. Riedling.

III. **(Mehr Liebe.)** In geistlichen Kreisen hört man nicht selten über den Bürokratismus der weltlichen Behörden klagen. Viele Erfahrungen beweisen, daß dieses Spinngewebe auch in geistlichen Kanzleien nicht immer weggekehrt wird.

Eine der lästigsten Aeußerungen des Bürokra ismus ist das berühmte Schicksystem. Lästig ist es allerdings nur für die Parteien, für die Kanzleimenschen ist es sehr bequem. Es ist, als ob der Bürokrat, so oft es klopft, denken wü de: Wie bringe ich diese Partei wieder recht schnell hinaus? Er hört den Fall an, dann erklärt er mi tiefem Bedauern, daß ihn die Sache leider nichts angehe und schickt die Leute in eine andere Kanzlei.

Es sei nicht gesagt, daß es die Bürokraten absichtlich so machen. Aber diese Handlungsweise ist gern das Ergebnis einer ignorantia culpabilis von Gesetzen und Vorschriften.

Ein Beispiel aus den letzten Wochen, die durch Teuerung, Nahrungsschwierigkeiten und Stockungen im Eisenbahnverkehr gekennzeichnet waren.

Ein Soldat kam auf Urlaub vom Felde und wollte während des Urlaubs heiraten. Die Braut hatte alle Ehedokumente vorbereitet. Sie selbst war in abhängiger Stellung und erhielt zur Heirat vier Tage Urlaub. Die Unglücksmenschen wollten bei einem fremden Pfarramt heiraten und nahmen keine Delegation des Brautpfarramtes mit. Sie reisten also dorthin und meldeten sich zur sofortigen Trauung. Der fremde Pfarrer verweigerte diese mit Recht. Hätte er aber nicht helfen können? Sein Nachbar hat ein Telephon. Der Nachbar des Brautpfarrers hat auch eines. Die Kosten hätten die Leute wohl gerne gedeckt. Statt dessen erklärte der Pfarrer, der Bräutigam (nicht die Braut) müsse von seinem Heimatspfarrer die Delegation beibringen, dann erst könne getraut werden.

Die beiden Leute gingen also eine Stunde Weges zur Bahn, erkundigten sich nach dem Zuge, warteten am Bahnhofe mehrere Stunden und fuhren 70 Kilometer herunter. Es war bei ihrer Ankunft schon zu spät, um noch beim Pfarrer vorzusprechen. Am folgenden Tage erhielten sie den Bescheid, der Pfarrer könne ihnen keine Delegation geben, da der Bräutigam der militärgeistlichen Jurisdiktion unterstehe. Sie müßten zum nächsten Feldkuraten reisen.

Erst am Nachmittage ging der Zug zum nächsten Feldkuraten und kam wieder sehr spät an. Es mußten neuerdings 70 Kilometer gemacht werden. Am dritten Tage des Urlaubs der Braut, also am vorletzten, waren sie beim Feldkuraten und erfuhren, daß ihnen auch dieser keine Delegation geben könne. Aber es wurde auf telephonischem Wege die Sache geordnet und so konnte am vierten und letzten Urlaubstage der Braut die Trauung endlich stattfinden, wenn auch nicht am ursprünglich gewählten Orte.

Nicht bloß die Poesie des Hochzeitstages, sondern auch die Empfänglichkeit für die religiöse Bedeutung eines so wichtigen Sakramentes geht nach solchem Herumschicken für die Brautleute verloren.

Für die Verlegung der Trauung vom Brautpfarramte weg waren übrigens ernste Gründe vorhanden, so daß in dieser Beziehung die Leute kein Tadel trifft.

Salzburg. Feldkurat Mayr.

IV. **(Die väterliche Ehebewilligung.)** Bekanntlich ist es nach dem a. b. G. Minderjährigen nicht erlaubt, eine Ehe zu schließen. Wenn der Vater solcher Eheswerber am Leben und eigenberechtigt ist, so muß dieser seine Einwilligung zur Ehe geben. Diese Einwilligung beweist er durch Ausfertigung einer eigenen Urkunde vor zwei Zeugen bei einem öffentlichen Amte (Pfarr- oder Gemeindeamt) oder durch Gegenwart bei

der Trauung und Mitfertigung des Trauungsaktes vor den zwei Trauungszeugen. Was geschieht aber, wenn der Vater seine Einwilligung zur Ehe seines minderjährigen Kindes nicht geben will? Wenn sie aus einem gerechten Grunde verweigert wird, so ist die Ehe vor der Volljährigkeit nicht möglich. Wenn aber die Gründe nichtig oder unrechtmäßig sind, so kann nach § 52 a. b. G. das zuständige k. k. Gericht die Ehebewilligung für den minderjährigen Ehewerber ausstellen gegen den Willen des Vaters.

Schwechat. Dechant Franz Riedling.

V. **(Die beschränkte Entmündigung.)** Mit 1. September 1916 trat eine neue Ordnung für die Beurteilung der Geisteskranken in Kraft. Bisher waren alle Geisteskranken den Kindern unter sieben Jahren dem Gesetze nach gleich behandelt. Nun werden solche, deren Zustand nicht so schlecht ist, beschränkt entmündigt werden und diese werden den Minderjährigen gleichgestellt werden.

Jene Personen, welche wegen Geisteskrankheit oder wegen Geistesschwäche bloß beschränkt entmündigt sind, können auch eine Ehe schließen, jedoch nur mit Zustimmung des Beistandes und des Pflegeschaftsgerichtes, wenn gegen eine solche Ehe kein Bedenken obwaltet, wenn die Ehe deshalb erlaubt wird, weil aus der Ehe für den Geisteskranken ein heilsamer Einfluß erhofft wird, oder jede Gefahr ausgeschlossen erscheint, daß auf die Nachkommenschaft eine erbliche Belastung übergehe.

Schwechat. Dechant Franz Riedling.

P. Aug. Lehmkuhl †.

Gerade noch vor Redaktionsschluß traf die Trauernachricht ein, daß der hochwürdige P. Aug. Lehmkuhl S. J. am 23. Juni 1918 um 12 Uhr 20 Minuten mittags selig im Herrn verschieden ist.

Damit verliert die Quartalschrift ihren hervorragendsten, unermüdlichsten, langjährigen Mitarbeiter.

Vergelte ihm der Herr über Leben und Tod die eminenten Verdienste, die sich der Verstorbene um unsere Zeitschrift erworben hat.

Die Redaktion ruft dem Dahingeschiedenen in tiefster Dankbarkeit ein aufrichtiges „Vergelt's Gott!" ins Grab nach und behält sich vor, im nächsten Heft eine ausführlichere Würdigung des Toten zu bringen.

R. I. P.

Theologische Neuigkeiten. Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Peters, Dr J., Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus. VIII u. 78 Seiten. M 3.60.

Adam, Dr Karl, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. X u. 167 S. br. M. 6.—.

Mutz Dr F., Christliche Aszetik. 4. Aufl. XVI u. 592 S. M. 11.—, geb. M. 13.—. **Als das beste Werk über diesen Gegenstand anerkannt.**

Sawicki Dr Frz., Hochschul-Prof., **Die Wahrheit des Christentums.** 3. Aufl. XI u. 488 S. M. 9.20, geb. M. 11.20. **Nach authentischen Urteilen eines der bedeutungsvollsten Werke auf dem Gebiete der apologetischen Literatur.**

Zahn, Dr Jos., Univ.-Prof., **Einführung in die christl. Mystik.** Zweite, vielfach umgeänderte u. ergänzte Aufl. XI u. 642 S. br. M. 12.—, geb. M. 14.—. **Auf dem behandelten Gebiete ein verständiger und verständlicher Führer.**

Soeben erschien:

Die Erkenntnistheorie des Aristoteles

dargestellt von

Josef Geyser

o. ö. Prof. der Philosophie an der Universität Freiburg i. B.

Preis brosch. M. 9.—, geb. M. 10.—.

Philosophieren, nicht nur Philosophie lehrt das neue Werk Geysers. Es schafft festen Boden für die Jünger der neuscholastischen Bewegung, die es vor der Gefahr bewahren kann, ein Haus zu bauen, ohne seine Fundamente gründlich zu kennen. Das Werk ist wertvoll für jeden Gebildeten, der sich ernsthaft mit philosophischen Fragen beschäftigen will.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung und durch den Verlag.

Heinrich Schöningh Verlag Münster i. W.

Mittleres Bauerngut

in gutem Bestand, womöglich mit Wald (Traunviertel oder Mühlkreis bevorzugt), wird von katholischem Selbstreflektanten

zu kaufen gesucht.

Genaue Angaben über Haus, Inventar, Viehstand, Gründe, Wasser ꝛc. und Kaufpreis unter **„J. M. J. mar. Sodale"** an die Verwaltung der Zeitschrift erbeten.